Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau

vorgelegt von

Arnold Oppel

aus Bremen.

Berlin und Leipzig
Dr. Walther Rothschild
1911.

Tag der mündlichen Prüfung: 20. Mai 1911

Referent: Prof. Philipp Witkop. : : : :

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545315_0134

Inhalt.

Einleitung . . . . . S. 1—2

Erster Abschnitt: Das Hohelied und die unio mystica.

Kap. 1. Das Hohelied und hellenische Symbole . . . . . S. 3—11
Kap. 2. Das Hohelied und abendländische Frömmigkeit . . S. 12—20

Zweiter Abschnitt: Das Hohelied und die deutsche geistliche Poesie.

Kap. 3. Die mystische Minnepoesie des Mittelalters und das Volkslied . . . . . S. 21—36
Kap. 4. Die religiöse Liebeslyrik des 17. Jahrhunderts bis Novalis . . . . . S. 37—65
I. Das 17. Jahrhundert und der Pietismus . . . S. 37—53
II. Novalis . . . . . S. 54—65

Einleitung.

Diejenige Richtung der deutschen geistlichen Poesie, die man nach ihrem eigentümlichen Schwanken zwischen dem Ausdruck religiösen Abhängigkeitsgefühls und dem einer bräutlichen Liebe zur Gottheit wie zu einem Geliebten geistliche Minnepoesie, religiöse Liebeslyrik zu nennen pflegt, wird von der Vorstellung des „connubium spirituale" beherrscht. Wie mehrfach angedeutet wurde, hängt diese mystische Brautschaft wesentlich mit der Bedeutung, die das Hl. für das christliche Mittelalter hatte, zusammen, und es würde eine Geschichte der abendländischen Mystik, soweit sie in der Form der Zweiweltenlehre verharrt, erfordern, wollte man die Fülle intensivsten Denkens und Kulturlebens, die in den Kreis des Hl. hineingerissen wurde, ganz erfassen. Gerade zu untersuchen, wie weit diese eigenartige, den verborgensten, persönlichsten Teil des Erlösungswillens vieler Jahrhunderte beunruhigende Vorstellungswelt sich in künstlerischer Gestaltung aus sich herauszustellen vermochte, veranlaßte zu der vorliegenden Darstellung, um so mehr als die ästhetische und (im Erlebnissinne) „menschliche" Unzulänglichkeit solcher Dichtungen, für die jene Welt im Grunde nur noch ein literarisches Motiv (bes. das 17. Jahrhundert) war, gegen eine Würdigung des großen, notwendigen Zusammenhanges innerhalb der Literatur bisher eingenommen hatte.

Nur in engem Rahmen versuche ich, zunächst, vom Hl. selbst ausgehend, den Ursprung und die Entwicklung seiner vornehmlichen Auffassungen und der sich in steter Wechselwirkung mit ihnen bildenden Vorstellungen bis zur Formung des „Brautschaftsmotives" in der romanischen Mystik darzustellen; doch durfte dieser Abschnitt seinem lediglich hinleitenden, den Er-

lebniswert suchenden Zweck gemäß nirgends verweilen, auch da nicht, wo der Gang in die Tiefe oder eine prinzipielle Erwägung geboten schien. — Alsdann wird in dem zweiten Abschnitt die Kontinuität dieses Motives (und der formelle Einfluß des Hl.) in der asketischen Dichtung des Mittelalters bis zu ihrem lyrischen Ausklang im Volkslied und endlich in der kunstmäßigen „religiösen Liebeslyrik" des 17. Jahrhunderts bis zu den Poesieen des Novalis verfolgt, wo diese Richtung ihren bedeutsamsten Abschluß und zugleich ihre Auflösung in die Formen eines weiteren Kunst- und Weltgefühls findet. Für das 17. Jahrhundert trat von vornherein eine breite stoffliche Ausbeutung vor dem Durchführen der sich immer mehr verwickelnden Zusammenhänge zurück. Von der Marienlyrik und Marienminne, die mehr aus schmuckfrohem Schönheitssinn als aus jenem dunklen Erlösungsdrang zum Hl. griff, wurde hier ganz abgesehen.

Erster Abschnitt:

Das Hl. und die unio mystica.

Kapitel 1.

Das Hl. und hellenische Symbole.

„ὁ Ἔρως ὑλικός τίς ἐστι, καὶ δαίμων οὗτός ἐστιν ἐκ ψυχῆς, καθ' ὅσον ἐλλείπει τῷ ἀγαθῷ, ἐφίεται δέ, γεγεννημένος." Plotin.
(Ennead. III, 5. 10.)

Aus der umfangreichen, sich vielfach widersprechenden Literatur, die sich von theologischer Seite[1]) mit dem Hl. befaßt, geht soviel mit Sicherheit hervor, daß das „Hohe Lied", wie Luther *ἆσμα ἀσμάτων* überträgt, erst in nachsalomonischer, vielleicht erst in hellenistischer Zeit schriftlich fixiert worden ist. Wir besitzen in ihm die Reste einer uralten jüdischen Volkspoesie, die, unter den Hirtenstämmen Nordpalästinas aufgewachsen, beim Zusammenstoß mit der verfeinerten Lebenskultur der Königsstadt zum Bewußtsein erwacht, noch einmal in ihrer gleichsam konzentriertesten Schönheit aufleuchtet und dann für immer verschwindet. Es bleibt in Dunkel gehüllt, wie weit schon

[1]) Das „Hohelied" wurde stets abgekürzt als Hl., in Zitaten c. c. (= canticum canticorum). Da es sich m. E. für diese Darstellung erübrigt, ein Verzeichnis der unermeßlichen in Betracht kommenden Literatur zu geben, beschränke ich mich darauf, die Zitate nachzuweisen und für alle im einzelnen übernommenen Auffassungen die Quelle anzuführen. Für die historische Entwicklung der christlichen Kirche war Harnacks Dogmengeschichte (3. Aufl. 1902) maßgebend.

eine mystische visio der „Wirklichkeit" zu seiner Aufzeichnung drängte. Denn indem es, wesensverwandt mit altägyptischen, syrischen, persischen Liebesliedern [2]), die Naivität und Unschuld rein sinnlicher Zustände mit östlichen „blütenreichen" Arabesken umschlingt, mag es, ähnlich den Poesien der Sufi, die im Rausch die Gottheit als schönen Freund, Bruder und Geliebten erleben, von vornherein dem orgiastischen Zug orientalischer Rauschmystik eine spirituelle Bedeutung verkündigt haben. Vielleicht liegt hier ein dem Menschen angeborenes Verfahren vor, in der Art, wie etwa der Mythus aus dem Schaum der in der Kelter zerstampften Reben die olympische Göttin Aphrodite hervorsteigen ließ. „Der Schleier irdischer Liebe scheint" auch hier, was Goethe vom persischen Buch Suleikah sagt, „höhere Verhältnisse zu verhüllen" [3]). Als Goethe, wohl zuerst von Herder, dem begeisterten Kommentator des Hl., auf den verschütteten Reichtum morgenländischer Dichtkunst hingewiesen, das Original frei bearbeitet, schreibt er an Merck: „Ich hab' das Hohelied Salomons übersetzt, welches ist die herrlichste Sammlung Liebes-Lieder, die Gott erschaffen hat!" [4]). Es ist „das Zarteste und Unnachahmlichste, was uns von Ausdruck leidenschaftlicher, anmutiger Liebe zugekommen." Aber das Hl. hatte einen weiten, verschlungenen Weg zurückgelegt, bis Goethe auch hier „den Geist des Wirklichen eigentlich für das wahre Ideelle" erklären konnte. „Sie haben dich, heiliger Hafis, die mystische Zunge genannt:" — „der du, ohne fromm zu sein, selig bist" [5]). —

Die Tatsache, daß sich das Hl. in dem Kanon der Septuaginta befindet, läßt vermuten, daß es bereits damals als heiliges, inspiriertes Buch galt. Als es zum erstenmal (auf der Synode zu Jamnia, ca. 90 n. Chr.) erwähnt wird, bestimmt man, daß es „die

[2]) vgl. Maspéro, études égyptiennes I, 217 ff; Wetzstein, die syrische Dreschtafel, 1873; Hammer-Purgstall, das hohe Lied der Liebe der Araber, 1854; Umbreit, Lieder der Liebe, Gött. 1820, 9 f, wo zum erstenmal auf ähnliche mystische Ausdeutungen persische Liebeslieder hingewiesen wird.

[3]) Ankündigung: Werke (Heinemann) IV, 528.

[4]) Okt. 1775, Briefe (Weim. Ausg.) II, 299.

[5]) „Not. und Abhandl.", W. IV, 342; Brief vom 30. 3. 1827, an Leopoldine von Grusdorf, Briefe 42, 109; „Offenbar Geheimnis", Werke IV, 219.

Hände verunreinige", d. h. heilig sei. Trotz späteren Protestes ist damit die Kanonicität des Buches festgelegt. Immerhin empfehlen die Juden noch zu Origines' Zeit, das Hl. nicht vor dem 30. Lebensjahr zu lesen (nisi quis aetatem sacerdotalem, id est tricesimum annum impleverit[6]). Die innerhalb der Synagoge übliche verstandesmäßige, ausklügelnde Exegese gibt dem Hl. demgemäß eine allegorische Bedeutung. Bilder von Brautschaft und Ehe durchziehen den ganzen alten „Bund". Die hebräische Religion selbst wird einer Ehe Ihaves mit dem Volk Israel verglichen; Israel, die Burg Zion, heißen Jungfrau, Tochter, Braut Gottes; das Abfallen zu fremden Göttern ist Ehebruch, Hurerei.

Diese Allegorien, die die monotheistische Tendenz des Judentums gleichsam an der monogamischen erläutern, setzt der düsterfrohe Messiasglaube fort: Der ersehnte Messias ist der Bräutigam, dessen Israel, die Braut, harrt, dem sie sich „köstlich bereitet"; Psalter und Propheten singen von den Tagen des Bräutigams[7]). Ob das Hl. solche Bilder erst ursprünglich an die Hand gab, ist unsicher; jedenfalls haben später diese Bilder, die im Gegensatz zum Hl. in den anderen Büchern des „Alten Testamentes" deutlich als Allegorien gekennzeichnet sind, auf die jüdische Verwendung des Hl. gewirkt. Im Midrasch zum Hl. (ca. 300 n. Chr.) heißt es z. B.: „Moses lehrte sie (die Juden) das Gesetz und was sie lernten, vergaßen sie wieder. Da sagten sie zu Moses: „O, daß Gott sich wieder selbst zeigen wollte und uns küssen mit den Küssen seines Mundes . . . (c. c. 1, 1) Moses sagte zu ihnen: „Dies kann jetzt nicht geschehen, aber es soll geschehen in den Tagen des Messias . . ." [8]). Rabbi Akiba, der demjenigen, der aus dem Hl. in den Weinhäusern trällere und es damit zu einem „profanen" Liebeslied mache, den Anteil an der jenseitigen Welt abspricht, nennt es darum das sanctissimum aller hagiographa sancta[9]). Der Mystiker Simon ben Jochai bricht sterbend in die Worte des Hl. aus: „Mein Geliebter ist mir und ich bin meinem

[6]) Delitzsch, Hl. u. Kohelet, L. 1875, Einl.

[7]) z. B. Ps. 19, 6; 42, 2; 45; Spr. 7; Jes. 62, 4—6; Hesek. 16; vgl. auch: Riedel, die Auslegung des Hl. i. d. jüd. Gemeinde u. d. griech. Kirche, L. 1898, 3 ff.

[8]) Tiefenthal, Hl.-com., K. 1898, 4.

[9]) Budde, Hl., fbg. 1898, 2; Wildeboer, the origin of the Old Test., 1895, 65.

Geliebten". Ebenso individuell gefaßt erklingen diese Allegorien endlich in der Kabbalah; das Zohar berichtet: „In einem der geheimnisvollsten und erhabensten Teile des Himmels gibt es ein Schloß, das man das Schloß der Liebe heißt; dort geschehen tiefe Wunder; dort sind die geliebten Seelen des himmlischen Königs versammelt; dort wohnt der himmlische König mit diesen heiligen Seelen und vereinigt sich mit ihnen in Küssen der Liebe [10])."

Die allegorische Schriftdeutung Philos und des ganzen alexandrinisch-jüdischen Hellenistenkreises ist eine hellenisierte der alten innerjüdischen. Wenn Philo selbst keinen Kommentar zum Hl. hinterlassen hat, so ist doch für die Genesis seiner Auffassungen wichtig, daß Platon hier zum erstenmal mit der hebräischen Überlieferung in Verbindung gebracht wird. Bekanntlich verknüpft Philo den im Wesen der platonischen Ideenlehre liegenden Dualismus von *ἰδέα* und *εἴδωλον* der sich vor allem in der späteren Stoa zu einem Dualismus von Geist (Seele) und Materie verschärft hatte, mit dem innerjüdischen Gegensatz von Heiligkeit und Sünde, rein und unrein; zwischen beiden sich fremden Welten vermitteln aristotelisch eine Reihe von Wesenheiten, die sich stufenweis in der Materie verkörpern; ihr höchstes ist der Logos, „der älteste Engel". Durch richtiges Ausdeuten der Sinnenwelt vermag also der Geist in die höheren Ordnungen hineinzuschauen. Und wie alles Historische, im gemeinen Sinne Wirkliche nur die Verkörperung der Kräfte des Logos ist, so hat umgekehrt jede Idee ihr irdisches Abbild. Nach dem Beispiel der Mythendeutung Platos beginnt der Alexandrinismus die alttestamentliche Überlieferung als die gesuchte mythische „Offenbarung" in hellenische Logoslehre umzudeuten. Für Gnosis und Neuplatonismus ist denn auch diese philonische „Spiritualisierung" der Bibel die selbstverständliche Betrachtungsart. Gegenüber dem oft Orakelnden, äußerlich Hineingezwungenen der Art Philos, wird i h n e n alles ein Erlebnis: intuitiver Symbolismus. Nachdem sich die Kunde von dem „unbekannten Gott Christus Jesus" verbreitet hat, sind es nunmehr die apostolischen Berichte, die wie einen verhüllten Kern die Welt der Ideen in sich schließen: für den Uneingeweihten schlechthin gegebene, bedingungslose Wirklichkeit, sind sie für

[10]) Ad. Franck, la Kabbale, Paris 1889 [2]; Übersetzung.

den Eingeweihten, Wissenden, den Mysten, das Gefäß eines göttlichen Inhalts, signa. „Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius, ad penetranda miracula rei . . .", lehrt die tabula smaragdina [11]).

Hier werden die mystische Auffassung des Hl. wie die Theorie der unio mystica festgelegt. Origines, der erste bedeutende „christliche" Ausleger, faßt zunächst das Hl. nach seinem „somatischen" Sinn als ein carmen epithalamium, carmen nuptiale [12]) auf; doch gemäß der *μεγαλά μυστήρια* ist unter Verschiebung der jüdisch-hellenistischen Auffassung auf christliche Lehre der Bräutigam Christus (= Messias), die Braut die Kirche, Gemeinde; eine Deutung, die für das Abendland die offizielle bleibt. Doch in dem zweiten „Kommentar" spricht Origines zu dem, der der Gabe der Gnosis teilhaftig ist. — Wir skizzieren kurz den Boden, auf dem das Hl. eine solche Bedeutsamkeit erhält.

Für Platon ist eine Erhebung der Seele, die der Weltseele angehört, aus dem Grab des Leibes, durch den *ἔρως* ermöglicht. Kraft des „philosophischen Triebes", dieser „vierten Gattung des Wahnsinns" [13]) kann sie aus ihrem „Sündenfall", der schon dem Orphismus seine seltsame Traurigkeit gab, wieder in die „ewige Heimat" gelangen, an die sie beim Anblick der irdischen Dinge stets schmerzlich erinnert wird. Der spätere „Hymnus von der Seele" [14]) beginnt:

„Im Königreich des Vaters
da ruht ich lange Zeit
als ein ganz kleines Kindlein
in Reichtum und Seligkeit.
Noch konnt ich gar nicht sprechen,
da schickt man mich hinaus
mit prächtigen Geschenken
aus meinem Vaterhaus,
aus meinem Kinderglück . ."

Diese Sehnsucht zurück nach dem „Kinderglück", der „seligen Freiheit des Pleroma" wird dem Gnostiker ein langer abge-

[11]) Kopp, Alchemie, Hdb. 1886, I, 219.
[12]) Riedel, a. a. O., 52 ff.
[13]) Platon (Müller), L. 1854, IV, 122 (Phaedros).
[14]) Schultz, Dokumente der Gnosis, Jena 1910, 13 ff.

stufter Weg, und wenn der menschliche Geist nicht zu dem höchsten Wesen selbst gelangen kann, das immer mehr in eine unerfaßliche Gott-Einsamkeit fortrückt, so gelangt er doch bis zu dessen erster Emanation, dem Logos. Christus ist der erste Logos, das verbum, das Fleisch geworden ist. Die Vereinigung der anima mit dem Logos Christus, die der Geist durch Versenkung in die Gedanken Gottes vollzieht, wird für Origines in dem ganzen Hl. bedeutet: „surge, veni, proxima mea!"

Symbole, aus althellenischen Mysterien aufbewahrt, aus fremden Kulten synkretistisch erdeutet, Bilder, die gleichsam nur als Vorstufen der Erkenntnis vom Neuplatonismus in die bildlose Strenge der Spekulation aufgesogen werden, fließen noch in ihrer ganzen bildlichen Beweglichkeit in den Kreis des jüdischen Liedes hinüber und geben ihm einen weit in die Vorzeit zurückreichenden Hintergrund: im Schlegelschen Sinne „Bilder der unbegriffenen Wahrheit". Die Seele selbst, die bei Homer mit einem Geräusch, wie es junge Vögel und Fledermäuse machen, dem Körper entweicht, wird schon im vierten Jahrhundert manchmal als Mädchen mit Schmetterlingsflügeln dargestellt [15]). Das Märchen von Psyche, die nach qualvoller Irrfahrt die ewige Wiedervereinigung mit Eros findet, bezieht schon Fulgentius[16]) auf die gläubige Christenseele; auf frühen Sarkophagen [17]) halten sich Eros und Psyche, als Kinder oder geflügelte „selige Genien", umschlungen. Auch die Orantenbilder der Katakomben [18]) weisen auf eine weibliche Auffassung der Seele; Cäcilie sieht die Seelen den Körper verlassen quasi virgines de thalamo [19]). — Auf der anderen Seite wird die Seele als Braut gefaßt: Die Gnosis ver-

---

[15]) Roscher, Griech. u. röm. Mythol., III [2], 3201 ff; 3240 f.

[16]) Myth. III, 6; Creuzer, Symbolik, IV [3], 161 ff; vgl. Pauly's Realenzykl. 6, 1 (Stuttg. 07): „Apuleius".

[17]) Cabréol, Dict. de l' Archéologie chrét., I 1, P. 1904, 1475 ff.; ferner: J. Grimm, Über den Liebesgott, Schriften 2, 322.

[18]) Kraus, Gesch. d. christl. Kunst, I, fbg. 1896, 126; Weinhold (Lamprecht von Regensburg, Paderb. 1880, 301 f.) sagt schon, daß „die Allegorie der Liebe von der Tochter Syon zu dem himmlischen König . . die christliche Gestaltung des von Apuleius philosophierend behandelten Märchens von Amor und Psyche" ist, und daß „die Motive der Umgestaltung im Hl. bereit lagen."

[19]) Ebenda.

mag den Dualismus, an dem sie tragisch ringt, nur mit dem Bilde eines unlösbaren Widerspruchs zwischen Mann und Weib, zwischen dem männlichen Prinzip, der Sonnenkraft, lux mundi, und dem weiblichen, der irdischen Finsternis, der dunklen Stofflichkeit auszusprechen: der ἱερὸς γάμος der Mithrasmysterien. Aber gebieterisch verlangt die Seele nach ihrem „Bräutigam und Eheherrn“ [20]), dem göttlichen Wesen, ohne daß sie nicht sein kann, in gleicher Weise wie Mann und Weib zueinander getrieben werden, um in der unio zu dem Anfang und Ende, dem Hermaphroditos, zurückzukehren. Adam und Christus spannen die ewige Zweiheit in einen androgynen Anfang und ein androgynes Ende ein; ein Isiszauber [21]) lehrt: „Naht der Gott, so presse Mund auf Mund, und er wird mit dir tun, was die Männer tun mit ihren Weibern.“ Die tiefsinnige bardesanische und valentinianische Lehre von den Wanderungen der Sophia-Achmoth, die sich von der Seite des himmlischen Königs in die Welt verliert, schließt sich an den Mythus von der irrenden Psyche an: Sie beide gelangen endlich heim. Mehr als moralisches Ideal aufgefaßt, wird in der hellenistischen „Weisheit Salomonis“ und im „Jesus Sirach“ die Liebe zu Sophia, zum „praktischen“ Logos, in die Zeichen einer irdischen Ehe gekleidet. Die Weisheit „habe ich geliebt von meiner Jugend auf, und gedachte sie mir zur Braut zu nehmen“ [22]). Und Jesus Sirach schildert die Braut mit Metaphern, die an das Hl. anklingen. So kommt Seuse „in die gemahelschaft der ewigen wîshait“, und G. Arnold vermählt sich der „göttlichen Sophia“, die bei ihm die Sulamith des Hl. ist.

Die Evangelien beziehen das Bild der Brautschaft ausdrücklich auf Christus und die Gemeinde. Johannes baptista nennt sich darum den Freund des Bräutigams, dessen die Braut sich freut, und Christus ruft der Schar, die ihm bangend folgt, zu: „Wie können Hochzeitleute trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ [23]). Der Lieblingsjünger aller Mystiker, Johannes, „der slief uf der brust Jhesu cristi und soug alle wishait dar uz und die

---

[20]) Harnack, a. a. O., I, 568; Dieterich, Mithrasliturgie, L. 1903, bes. 121—134.

[21]) Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen, L. 1910, 22.

[22]) Sap. Sal. 8, 2; Sirach 24, 17 ff.

[23]) Matth. 9, 15; Joh. 3, 29; Eph. 5, 25.

verborgen heimlichkeit Gottes“ [24]), gründet auf die apocalyptische Hochzeit des Lammes seine kosmische Erlösungslehre. Die Theologie des Paulus von der Beziehung der weltlichen Ehe zur geistlichen spinnt ähnliche Gedanken aus. Auch das Gleichnis von den Jungfrauen, die, wie Psyche bei Apuleius, mit der Öllampe den Bräutigam erwarten, und die in dem Apocryphum „Die Taten des hl. Thomas“ [25]) erzählte geheimnisvolle Erscheinung der Sendboten im Brautgemach der Königstochter Sophia, die er von der „Bitternis fleischlicher Wollust“ zu sich herüber zieht, stehen in diesem Zusammenhang.

Im Sakrament aber, das, als das Wunder, fortan die von Christus gefundene Brücke zwischen den beiden Welten schlägt, wird die Brautschaft unmittelbar mit dem „Essen der Gottheit“ verknüpft: das connubium verbi et animae; die Sekte der Markosianer [26]) feiert es als ein Liebesmahl, das Mann und Weib genießen, ähnlich wie andere Sekten die Initiation als eine Einführung in das Brautgemach [27]) darstellen; dunkle Anfänge der „messe noire“ klingen hinein. Noch mehr in das Sinnfällige greift der Römer Tertullian, der damit, daß für ihn (wie Harnack [28]) hervorhebt), die Menschenseele mitsamt dem Fleische Christi Braut ist, daß er auch die Sinnlichkeit, die dem Griechen theoretisch nichtig ist, erlöst wissen will, die abendländische Sakramentsmystik begründet: „caro est sponsa, quae et in Jesu Christo spiritum sponsum per sanguinem pacta est“, und: „sequitur animam nubentem spiritui caro: o carum connubium“ . . .

Doch neben der sakramentalen unio bleibt stets die Theorie der Ekstase, die Gott schauend Vergottung heißt, als die höchste Form der unio bestehen: dem echten Neuplatoniker, dem auch darin alle spekulative Mystik gefolgt ist, stellt sich die „Vermählung mit dem Urlicht“ (Or haensoph), die deificatio als ein bildloser Vorgang dar.

---

[24]) Das Buch von geistlicher Armut, her. v. Denifle, M. 1877, 62; vgl. Notker Balbulus: „Johannes, Jesu Christo multum dilecte virgo“, Dreves-Blume, Ein Jahrtausend latein. Hymnendichtung, L. 1909, I, 109.

[25]) Schultz, a. a. O., 213 ff.

[26]) Ebenda, LII.

[27]) Harnack, I, 568.

[28]) Ebenda, II, 12; Dieterich, a. a. O.

Alle diese die Zeit durchströmenden Anschauungen erhalten in Origines' Hl.-Kommentar die biblische und damit kirchliche Grundlage, auf diesem fluktuierenden Boden hat sich alle spätere Christusmystik aufgebaut[29]). Doch ist für die Stellung des Hl. in der Scholastik bedeutsam, daß die dualistisch bedingte unio sich schon unter den Griechen zu einem „pantheistischen" Alleinserleben zusammenschließt; schon Gregor von Nyssa, der in seiner Schwester Makrina die schönste Erfüllung bräutlich-unirdischer Gottesliebe zu sehen glaubt, „entziffert eine Hieroglyphe"[30]), die einen somatischen Sinn überhaupt nicht mehr hat.

Vollends in Pseudo-dionysius Areopagita klingt die griechische Mystik in eine kosmisch-pantheistische „Liebeshymne" aus, die plotinisch noch jenseits alles Erfassens der Gottheit in die ekstatische Unsagbarkeit, die arcana silentii hinübergreift, wo die schönen Gestalten der Engel und Erzengel (velut interpretes divini silentii) auf und nieder schweben. „In caliginem vere mysticam incogniscibilitatis (mens) ingreditur, in qua omnes scientificas apprehensiones excludit"[31]). Mit dem philosophischen Grundzug seiner Lehre, daß die Dinge ausschließlich signa, nichts als signa sind, wirkt er stets neu auf die abendländischen Mystiker, die die Hl.-Mystik in die Freiheit des Einen Geisterreiches hinausheben: das Hl. ist gleichsam der Vorhof, der Areopagite aber führt sie ins Allerheiligste. Die vollendete Einheit wohnt in der ekstatischen Liebe, *„οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων"*.[32])

So sammelt das Hl. aus dem hellenischen Vergeistigungsprozeß des Erlebbaren alle die metaphysischen Beziehungen, die das Abendland nun allmählich wieder zu konkretisieren sucht, bis die Dichtung sie in die ihr eigene, den Sinnen nähere Sprache überträgt.

---

[29]) Vgl. Bigg, the Christ. Platonists; Harn. II, 12.

[30]) Riedel, a. a. O., 70 f.

[31]) Opera, graece et lat., Antv. 1634, II, 4: de myst. theol. I, 3.

[32]) de divinis nomin. IV, 13; vgl. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik i. M., I, 157.

Kapitel 2.

Das Hl. und abendländische Frömmigkeit

Nisi amaveritis, non intelligetis.
Thomas a Villanova.

Mit dem Entstehen der katholischen Kirche tritt neben die griechisch-theoretische Auffassung der christlichen Heilsvorgänge die römisch-praktische. Die Identität von Kirche und Christentum bedeutet nunmehr, daß die Erlösung allein durch die Kirche, die wahrhafte „Braut Gottes", vollzogen wird. Die Gnosis weicht der Pistis, die Betrachtung weicht der schlichten Liebe und sittlichen Pflicht. Der große Augustin, der an sich selbst die leidenschaftliche Sehnsucht nach Gottseligkeit erfährt, will nichts lernen und lehren als zu glauben und zu lieben. "Hominis sapientia pietas est"[1]); jenes bekannte Wort: „fecisti nos, domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te", scheint als Leitmotiv über der ganzen abendländischen Frömmigkeitsauffassung zu stehen. Außer dem neuplatonischen Weg zu dem Logos eröffnet sich ein neuer, der nur Gefühl und Willen, Glauben an ein nunmehr aufgegebenes Dogma erfordert.

Das Sakrament aber gibt symbolisch einem jeden das connubium des Fleisches mit dem Geiste, die plotinische Vergottung durch die innere Aufnahme Gottes wandelt sich wieder zu einem „Verzehren der Gottheit" und „Christi Fleisch genießen", das nach Paschasius Radbertus[2]) „in Christus sein und bleiben" heißt.

[1]) Euchir. 2; vgl. Harnack III, 56—221; Lehmann, Mystik, L. 1908, 76 ff.

[2]) Lehmann, a. a. O., 84.

Die diese unio vermittelnde Ecclesia fühlt sich als Christi corpus mit Christus (oder Gott) durch die Ehe des Hl. verbunden; „o himmlisches Jerusalem, unsere gemeinsame Mutter, teure Gemahlin Jesu Christi", apostrophiert sie Augustin [3]). Das Hl. erhält in der Liturgie seinen Platz; jedes einzelne Glied der heiligen Gemeinde, je stärker es ruft, sieht sich mit den „amores sancti Christi et Ecclesiae" gemeint. Unabhängig von der griechischen Auffassung des Hl., die, nur dem Adepten verständlich, das Hl. seit Orgines zu einem „Lieblingsbuch" (Harnack) aller Mystiker machte, kündigt sich in den offiziellen Verwendungen des Hl., wie zuerst z. B. durch Ambrosius in seiner Schrift „De virginibus" [4]), das Erwachen eines religiösen Individualismus an, der nicht so sehr in dem Aufstieg der Gedanken als in dem triebhaften Erlösungsbedürfnis und der einsamen Gefühlskraft der Askese wurzelt.

Denn die „Entkörperung des Geistes", die von den Anachoreten der libyschen Wüste im Einsiedlertum gesucht ward, zentralisiert sich ja im Abendland in der Virginität [5]): Keuschheit ist die erste Bedingung, unter der Gott im Menschen geboren werden kann. In der Askese, die stets an dem Wunder Mariens neue Bestätigung fand, hat die typische Form einer sinnlichen Gottesliebe, die sich brünstig um den Leib Christi, des *ἀρχιπάρθενος* (Methodius) [6]) schlingt, ihre Heimat. „Du hast Christus geheiratet, ihm übergabst du dein Fleisch" ruft hart der Fanatiker Tertullian [7]) den sponsae Christi zu und von Pierre Pincher [8]) wird später das Mönchskleid geradezu „vestis nuptialis" genannt.

Diese Versinnlichung oder Zurückführung auf sinnfällig-anschauliche Elemente, die das Abendland kennzeichnet, macht nun vor allem die historische Christusgestalt lebendig. „In hac vita

---

[3]) Meditat. cap. 25.

[4]) Ferner Hieronymus u. Methodius; vgl. Dieterich, Tiefenthal, a. a. O., Harn. II, 12.

[5]) Harnack, Mönchtum, Gieß. 1886, 10 ff.

[6]) Prot.-Real-Enzykl.[2], 13, 230.

[7]) de orat. c. 22.

[8]) Le Clerc et Renan, Hist. litt. de la france au 14e s., 1865 [2], I, 385.

virtus non est, nisi diligere, quod diligendum est“ [9]). Weil Christus gelitten hat, und zwar für mich, muß ich ihn lieben. Wer ihn liebt, kann nichts anderes lieben; nur Gott und seine Seele will Augustin kennen lernen: „nihilne plus? Nihil omnino“. Das Bild des gekreuzigten Menschensohnes auf Golgatha verdrängt die „trinitarische Figur“ der Gnostiker, und an dieses Bild schließt sich die Mahnung des Paulus: „Ein jeglicher sei gesinnet wie Jesus Christus gesinnet war“. — Gewaltig steigert der mit der Cluniacenser Bewegung einsetzende Aufschwung der Frömmigkeit die Liebe zu dem leidenden deus-homo; die Kreuzzüge, wo ein jeder staunend die Spuren des „Mannes aus Bethlehem“ verfolgt, entzünden den Brand, der das 13. Jahrhundert blutrot überscheint. Der begeisterte Apostel der Kreuzzüge, Bernhard von Clairvaux, der predigend und zur „Gottesminne“ werbend, auch die deutschen Länder durchzieht, richtet hoch in jeder gläubigen Seele das tragische „Ecce homo“ auf; alle Welt zieht „das weiße Kleid der Kirche“ [10]) an.

Nur so ist die ungeheure Bedeutung der bernhardinischen Mystik zu begreifen, die, mehr als ein Motiv, ein eigentliches agens der damaligen Kultur wurde. In ihr verbindet sich die allen zugängliche Religiosität des Abendlandes und die in der Askese sinnlich gesteigerte, in den Kreuzzügen handgreiflich erwiesene Christusliebe mit den bräutlichen Vorstellungen, wie sie Origines im Hl. deutet. Wie Harnack [11]) sagt, hat Bernhard „die neuplatonischen Exerzitien der Erhebung zu Gott mit der Betrachtung des leidenden und sterbenden Erlösers verbunden und die Subjektivität der Christusmystik und -lyrik entfesselt“. Durch seine 86 sermones in cantica canticorum wird das Hl. endgültig an die Stelle gerückt, von wo es auch in die deutsche Dichtung eindringt.

Itaque divinitus inspiratus (Salomon) Christi et Ecclesiae laudes, et sacri amoris gratiam et aeterni connubii cecinit sacramenta; simulque expressit sanctae desiderium animae; et epithalamii carmen, exsultans in spiritu, iucundo composuit elogio, figurato tamen“ [12]).

[9]) ep. 155, c. 13: Harn. III, 58 f.
[10]) Rudolf Glober, cit. nach Harn. III, 311.
[11]) III, 314 f.

Wohl spricht Bernhard von dem figurato, aber es klingt durch alle seine Predigten und Tractate hindurch, daß das Hl. für ihn neben Allegorie und Symbol der unmittelbare „lyrische" Ausdruck seiner Liebe ist. Wenn er selbst noch nicht jene schrankenlose Jesusliebe, jene ekstatische Hingabe des Leibes an die Gottheit (unus thorus, una etiam caro . . .), wie sie gleichzeitig aus den Erlebnissen der Nonnen der Schelde und des Niederrheins hervortritt, gelehrt hat, so hinderte ihn seine scholastische Schulung, in Orgiasmus zu verfallen. Wie ähnlich bei Hugo von St. Victor, geht auch Bernhards Weg von der opino und fides zum intellectus[13]). Weil er sich mit dem verbum, dem Logos Christus vereinigen will, liebt er den fleischlichen Christus „auf fleischliche Weise": „Es gibt einen Ort, . . . wo Gott weder Lehrer noch Richter ist, sondern Bräutigam; einen Ort, der wenigstens für mich wie die Kammer des Bräutigams ist, wenn es mir beschieden ist, da einzugehen"[14]). Das „excedere et cum Christo esse"[15]), von ihm noch gerade in der Weite des plotinischen ἔν aufgehalten, schwankt, an dem schwelgerisch-verliebten Kommentar des Hl. geleitet, nach der sinnlichen Umarmung hinüber, die wie die Ekstase jenseits des intellectus liegt. Rein tönt das neue Evangelium seiner Liebesmystik aus den Worten[16]) hervor: „o amor sanctus et castus, o dulcis et suavis affectio. O pura et defecata intentio voluntatis, eo certe defecatior et purior, quo in ea de proprio nil iam admixtum relinquitur: eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur. Sic affici deificari est." „So von Liebe ergriffen werden, heißt vergottet werden." (Preger.)

Er bleibt aber auch innerhalb des Hl., wenn er die copula spiritualis unauflöslich mit dem Miterleiden der Passion Christi, mit der sedula meditatio Christi vulnerum verknüpft. Denn die Braut „cernit unicum patris crucem sibi baiulantem; cernit caesum et consputum dominum maiestatis; cernit auctorem vitae et gloriae confixum clavis, percussum lancea, opprobiis saturatum, tandem

---

[12]) Divi Bernardi . . opera omnia, Antv. 1576, fol. 135.
[13]) Endres, Mittelalterl. Philosophie, K. 1908, 62.
[14]) Lehmann, a. a. O., 90 f.
[15]) Harn. III, 316 f.
[16]) de diligendo deo: opera, fol. 297.

illam dilectam animam suam ponere pro amicis suis. Cernit haec, et suam magis ipsius animam gladius amoris transverberat, et dicit: fulgite me floribus, stipate me malis, quia amore langeo" (c. c. 2, 5)[17]. In diesem „denn ich bin krank vor Liebe" liegt die ganze düstere Leidenschaft angedeutet, die sich von nun ab in die Liebe des Salomo und der Sulamith hineinwühlt. Der berühmte de nomine Jesu Rhythmus „Jesu dulcis memoria", bis zu dem „Jesum quaeram in lectulo" und dem „Tunc amplexus, tunc oscula" von Motiven des Hl. gebildet, und die von Arnulph von Löwen[18]) verfaßten salutationes der fünf Wunden Jesu, (zu denen erst später die an das cor hinzutritt) halten die Grundstimmung fest, die bis zum Pietismus die religiöse Liebeslyrik durchzieht.

Schon Hildebert von Lavardin ruft in seinem „Alpha et O, magne deus"[19]): „te saluto, te requiro, te affecto, te suspiro", und schildert, wie die erlösten Seelen beim Hochzeitsmahl wie in Walhall „festive conviventur". Der eigenartige Hymnus des 12. Jahrhunderts „virgo, virginis filius, virginum sponsus" beendet die Darstellung des paradisus voluptatis mit der Strophe:

„Paranymphi secretales
et amici speciales
ante sacrosanctum thorum
cantant cantum canticorum . ."[20]).

Von jetzt ab gilt das Wort: „Amor . . . osculari Deum audet cum omni fiducia . . ."[21]).

Der Gefühls- und Willenston der romanischen Hl.-Mystik steigert sich noch mit Franz von Assisi. Zum Zeichen seiner Liebe vermählt er sich mit der Armut, „einer edleren und schöneren Braut, als ihr sie je gesehen"[22]). Seine vollkommene deificatio wird in den Stigmata bestätigt; aber wenn die stigmatisierten Frauen dieser Zeit, wie schon Maria von Oignies, nach den nuptiae mysticae krank, „leer" zusammenbrechen, steigt er in einem uner-

---

[17]) op., fol. 295; vgl. Preger, I, 224.
[18]) Dreves-Blume, a. a. O., II, 35; I, 324 ff.
[19]) Dreves, Die Kirche d. Lateiner in ihren Liedern, K. 1908, 171.
[20]) Dreves-Blume, II, 49.
[21]) In: de amore divino rhythmus, ebenda II, 414.
[22]) Thode, Franz v. Assisi, Bln. 1885, 21.

hörten Übermaß von Liebe zur Menschenliebe, zur trunkenen und zart-gegenständlichen, kindlich-frohen All-Liebe seines einzigen „Cantico del sole" empor: „laudato si, laudato si . ." Aber schon der größte der ioculatores dei, Jacopone de Benedictis, dessen künstlerisch-starkes Pathos fast wie eine zerstörende Naturkraft hervorbricht, verbrennt gleichsam („in foco amor mi mise") an dem offenen Feuer seiner verlangenden Leidenschaft:

„L'amor che si m'abbracia
tolme l'operare,
voler, e operare:
Perdo tutto sentore" [23]).

Nicht mehr von der Erkenntnis, sondern nur vom Willen getragen, macht die franziskanische imitatio das Verlangen der Sulamith zu einer hinreißenden Wirklichkeit. Der Kinderkreuzzug zeichnet den tragischen Contour solchen Ergriffenseins; ekstatische Zustände treten in dionysische Tanzwut heraus, die jene „kreisförmige Bewegung", von der der Areopagite [24]) als von der höchsten Stufe der Ekstase spricht, in orphischem Rausch vollzieht. „Und im Chortanz erschauen wir", heißt es bei Plotin [25]), „die Quelle unseres Lebens, den Ursprung der Intelligenz, die Wurzel der Seele." Die „Geischler" heben die Hände gegen den Schrecken des schwarzen Todes, mahnend wie die Reiter der Apocalypse. Und doch ist die Leidenschaft bräutlicher Liebe zur Gottheit stark genug, daß sie über diese Not der Zeit hinweg trägt: denn alle, von Hildegard bis Katarina, (ihr Bildnis von Sano di Pietro trägt die Unterschrift „O Caterina, tu vergine bella, sacra sposa di Christo e chiara stella") Brigitta, Teresia, befolgen das Wort der Mechtild: „wer von minne stirbet, den sol man in gotte begraben". In solchem Sinne typisch ist die Legende von der Ursula Benincasa, die Görres berichtet: ihr Herz ist vor dem inneren Liebesfeuer recht eigentlich verbrannt. Es gilt von diesen heiligen Frauen, wenn Rilke sagt: „Ach, der für die

---

[23]) de Bussière, Vie de S. François, 135.

[24]) „Die kreisförmige ist die von den äußeren Dingen sich ins Innere zurückwendende Bewegung, da die Seele aus der Zerstreuung ihrer Kräfte sich sammelt und einförmig wird." Preger I, 157.

[25]) Ennead. VI, 9, 8.

Schwachen ein Helfer war, ist diesen Starken ein Unrecht; wo sie schon nichts mehr erwarteten als den unendlichen Weg, da tritt sie noch einmal im spannenden Vorhimmel ein Gestalteter an und verwöhnt sie mit Unterkunft und verwirrt sie mit Mannheit“ [26]).

Die Form der bernhardinischen Hl.-Mystik bleibt in Deutschland auch während der Blüte der Dominikanermystik bestehen; aber in dem deutschen „Gemüte“ erhält sie etwas, das dem ungehemmten, lyrisch-eruptiven Ausdruck der Romanen nicht nachkommt: Eine weiche, nördlich-nebelhafte, träumerische Innerlichkeit, der sich die präzise dichterische Formung verflüchtigt. Wenigstens zunächst. Hier liegen noch nicht gelöste psychische Probleme vor, die ich nur nach ihrer nach außen gewandten, „ästhetischen“ Seite streifen kann.

Während Eckhart und Tauler sich durch Assimilation neuplatonischer Lehren (Thomas, Dionysius) oder durch Hinstellen eines neuen ethischen Ideals einer beispiellosen Vertiefung des geistigen Lebens zuwenden, liegt doch in der popularisierenden Tätigkeit des Predigerordens zugleich inbegriffen, daß ihre spekulative Gottversenkung, bisher nur auf den hohen Schulen gelehrt, in ihrer rein intellektuellen Richtung nicht von allen verstanden wird. Und da Zitate und Motive des Hl. die gesamten Predigten und Traktate der deutschen Mystiker durchziehen, löst sich den einen die Brautschaft der Seele mit Christus in das griechische Symbolum auf und gibt in gleicher Weise den anderen die Möglichkeit, besonders den Frauen, die hier zuerst die „Genialität des Herzens“ befreien, sich mit der Phantasie in die sinnlich-übersinnlichen Liebesbilder einzufühlen. Gerade der weite psychologische Rahmen, in dem sich die immer gleichen Vorstellungen des Hl. auslösen, macht die seelische Struktur der Mystiker oft undeutlich, oft individuell.

Eckhart warnt auch ausdrücklich vor dem Überschätzen der Liebe. „Etlich meister sprechent, daz di minne edler sei denn verstantnusse. Ich sprech, dez ensei nicht“ [27]). Ganz wie Plotin[28]) sagt, daß „es unmöglich ist, daß Seiende zu denken, wenn man die Vorstellung von etwas anderem

[26]) Görres, Christl. Mystik; Rilke, Malte Laurichs Brigge, II, 172.
[27]) Meister Eckart, her. v. Jostes, Fbg. 1895, 6.
[28]) Ennead. VI, 9, 7.

in der Seele hat, vielmehr . . . muß sie leer werden", schildert Eckhart die höchste Stufe: „so stirbet sie (die Seele) ihren hohsten tot. In diesem tot verleuset di sele alle begerung und alle bild und alle verstandnuß und alle form und wird beraubt aller Wesen . . ." [29]). In seinem panentheistischen („di sele ist alleu dinc") Gotterleben hat die dualistische Erotik des Hl. keinen Raum; auch Tauler und der stille Kreis der Gottesfreunde hält sich von ihr fern. Suso's frauenhafte, sensitive Natur aber muß die Weisheit auf eine schwärmerische Weise lieben, muß diese „gemahelschaft" mit Worten voll Poesie und Wärme schildern. „Gesegnet seist auch du unter allen Lehrern, süßer Herr St. Bernhard, dessen Seele so durchleuchtet war mit des ewigen Wortes Bloßheit, und daß deine süße Zunge so süßiglich austauche aus einem vollen Herzen . ." [30]). Man kann sagen: Je mehr sich die Mystik ausbreitet und die Einheit des Gefühls, die Willensanspannung an die Stelle des abgezogenen Versenkens in das rastlos sich vergöttlichende Selbst setzt, desto „künstlerischer", sinnlich-anschaulicher, unmittelbarer wird ihre Sprache. Vor allem die zahlreichen Frauen schreiben ihre Offenbarungen in einer ganz neuen, rhythmisch-schwingenden, bilderreichen Prosa.

Denn sie alle betonen mit der romanischen Mystik[31]) vor allem die Wege zu Gott, die Exerzitien und Stufen zur Vereinigung und schildern darum ganz intellektualistisch die jenseits des intellektus sich erfüllen sollende unio nach dem Muster des Hl. Hierin liegt der Grund, daß ihre Mystik sich immer mehr zu einem egozentrischen Quietismus verinnerlicht, zurückzieht, während Taulers Lehre zu einer voluntaristischen Lebensart hinüberleitet; es sind, wie gesagt, meist Frauen, in denen das Ich, je schrankenloser es sich in seine inneren Erlebnisse versenkt, desto stärker zu einem Ausdruck drängt. Wie schon Preger [32]) mit Recht vermutet, sind auch die asketischen Gedichte des 13. bis 15. Jahrhunderts von Frauen gedichtet; in genauem Zusammen-

---

[29]) Eckart a. a. O., 95; vgl. Gomperz, Lebensauff. griech. Philosophen, 1904, 302 ff.

[30]) Seuse, her. v. Denifle, 1888, 393.

[31]) Überweg-Heinzes Grundriß II, 1905 [9], 369 (Lasson).

[32]) Gesch. d. Myst. II, 56.

hang mit den Prosatraktaten gehen sie auf dem bernhardinisch-franziskanischem Wege weiter, nachdem das Hl. selbst und der Minnesang in der deutschen Sprache einen möglichen Ausdruck angebahnt hatte.

Wir gehen in dem folgenden Kapitel, welches die Motive des Hl. in der geistlichen Poesie bis zum Volkslied verfolgt, von dem Hl. als dem Primären aus; zugleich wollen wir zeigen, ob und wo sie zu lyrischen Werten gestaltet werden.

Zweiter Abschnitt:

Das Hl. und die deutsche geistliche Poesie.

Kapitel 3.

Die mystische Minnepoesie des Mittelalters und das Volkslied.

„Reht alz ein e ist auzwendich zwizen frouwen und man, alzo ist inwendich ein e zwizen got und der sel." Eckhart.

Williram schöpft noch ganz aus der offiziellen Allegorie; aber seine Paraphrase, bei deren Lektüre er selbst so delektabiliter berührt wird, „quasi haec probatus aliquis composuerit auctor" [1]), verbreitet über die deutschen Klöster in zahlreichen Handschriften eine neue, bis dahin nicht gehörte Sprache. Die Hohenburger Äbtissinnen Rilindis und Herrat, die die Mischprosa des Ebersberger Abtes völlig deutsch frei bearbeiten, sind bereits von Bernhards Mystik ergriffen; neben der Beziehung Christi zur Kirche, des hl. Geistes zu Maria (besonders seit Rupertus von Deutz), wird das Verhältnis Gottes zur einzelnen Seele behandelt, als ein Spiegel für alle Bräute Gottes, „des himmlischen Gemahls, der sie alle Zeit mit holden Augen anschaut" [2]). Dieselbe Herradis fordert in den Liedern des Hortus deliciarum ihre Nonnen, die cohors virginum, auf, sich für die jenseitige Hochzeit, die

[1]) Her. v. Seemüller, 1878, 2.
[2]) Pauls Grundr. d. germ. Phil. [2], II, 183.

Christus per miras delicias parat, auf's schönste zu schmücken; denn:

Christus odit maculas,
rugas spernit vetulas,
pulchras vult virgunculas,
turpes pellit feminas . . ." [3]).

Die gereimte Umdichtung des Hl., die der Laie Brun von Schonebeck verfaßt, fügt den drei Auffassungen ausdrücklich die neuen mystischen Lehren bei, wie man zu der Vereinigung gelange. Unbeholfen, nüchtern, mit nur halbverstandener allegoristischer Gelehrsamkeit beladen („dat was ein gelart man", Magdeb. Schöppenchronik) [4]) leitet Brun über die seit den Ausführungen Bernhards (bes. serm. 3, 4, 6, 11) überall wiederkehrende Abstufung der drei Küsse zur eigentlichen Mystik hin: nach dem Kuß zu den Füßen (Buße) und dem Kuß zu den Händen (Gnade) wagt die Seele den Kuß der Sulamith:

„Der kus, der da geschit zum munde,
den bescheide ich uch zu desir stunde:
der bezeichent uns den vride . . .
. . Des sprach di brut zur stunde:
her kuste mich mit sinem munde,
also ab spreche di brut stete:
den vride, den ich verlorn hete,
den gab her mir wider dort
Jhesus an sines vaters ort."

Und in der Weise der itinera ad deum heißt es weiter:

„Sol nu unse brut dort komen
zu Jherusalem, han ich vernomen,
so muz si stigen vunfzen grat . . ."

Eschatologisch klingt diese Liebesvereinigung schon in dem allegorischen Gedicht „Die Hochzeit" [5]) an; eine mit allem Prunk sich vollziehende weltliche Hochzeit, wie die Spielleute sie gerne schildern, wird geistlich gedeutet: der heilige Geist, der „in daz mennisch chumet, da ez mit weinen ende genimit", vermählt sich

[3]) Dreves-Blume, a. a. O., I: Herradis.
[4]) Brun. v. Schon., her. v. Fischer, 1893, S. VII; zit. v. 12070 ff.
[5]) Gedichte d. 11. u. 12. Jahrhunderts (Waag.), H. 1890, 82 ff., v. 343 ff.; Scherer, Q. u. f. VII.

wieder mit der befreiten Seele. Auch das Fragment „Die Zukunft nach dem Tode“ [6]) läßt die Seele im Paradiso als Braut von Gott empfangen werden:

„die vrowen ladet er dar uz,
er halset und cusset sin trut,
dannen vueret er die brut . . .“

Es ist bekannt, welch erschütternde Wirkung später das Spiel von den zehn Jungfrauen machte: das Schicksal der fünf törichten ließ den Landgrafen von Thüringen in Siechtum verfallen [7]).

Die beiden Gedichte von der Tochter Syon, die auf dem lateinischen Traktat „filia Sion“ fußen, sind schon ganz im Geiste der Mystik gehalten. Für die Bezeichnung „Tochter Syon“ selbst liegt ja c. c. 3, 11 zu Grunde [8]):

„ich bins di tochter von Syon
auzgangen nach chunich Salomon,
daz ich in mit seiner chronen sehe.“

Bruder Lamprecht, breit, noch unpersönlich, schildert, das sponsalitium:

(Die Seele) „viel zuckende an
den briutigamen, dem sie
den hals mit halsen umbevie,
und druht in an ir herze . . .
sie kust in aber und aber dar,
ei, wie rehte wol ir was!“

Und als junger Minorit schließt er:

„geistliche liute sullen warten
in ir herzen wurzegarten,
so ir lieber friunt darin
durh ruowe komen wil, daz s' in
liepliche enphahen
mit kussen und mit umbevahen“ [9]).

Prägnanter im Ausdruck weiß das „buochlin von der Tochter

[6]) Gedichte des 12. Jahrhunderts, (Kraus), H. 1894, 35—38, v. 83 ff.
[7]) Vgl. Creizenach, Neueres Drama I, 1893, 127.
[8]) Preger I, 283 f.
[9]) Lamprecht (Weinhold), v. 4024 ff.; 4090 ff.

Syon“ [10]) die suchende Seele („ich haisze Speculatio“) vor den Thron des Königs zu führen, eine Esther-Sulamith; das Motiv, daß Frau Minne hier ihrem Köcher einen Pfeil entnimmt und die beiden unzertrennlich aneinanderschießt, wird, dem Hl. selbst nicht entstammend, von allen Mystikern gern für das Verwundetsein durch die Liebe, das Minnesiech-sein des Hl. (z. B. c. c. 4,9) bis zu Spee und Silesius (Cupido) verwendet. Die Vision der seraphischen Jungfrau Theresia de Jesu, die ihr Herz von dem glühenden Liebespfeil des Erzengels durchbohrt und blutend sieht, wird so später von Bernini mit einer fast lüsternen Religiosität gemalt. Die Verse, die in dem „buochlin“ die Tochter Syon spricht, haben bereits die Geschlossenheit der Lyrik:

„Mein liep, du pist diu weishait,
gotlicher wie clarhait:
dein glancz mich hat durchglestet,
dein chraft an mir gevestet,
meiner sel schacz, meines herczens hort!
von grunde auf hohe biz uber bort
hat mich dein minne durch vlozzen . . .
du balsames, du mirre mein!
Ich lebe dir und sterbe mir.
Wir sein vereinet nach beider gir . . .“

Die alles mit sich reißende Leidenschaft der neuen Zeit, die hier an den Formen allegorischer Didaxis zu rütteln scheint, entfesselt sich voll in dem „vliessenden lieht der gotheit“ [11]) Mechtilds; aber es ist bedeutsam, daß sich der Lyrismus ihrer poetischen Prosa nicht in einer festen Form zusammenzuhalten ver-

---

[10]) D. Nat.-Lit. (Kürschner), 12, 21 ff., v. 551 ff.

[11]) Offenbarungen d. Schwester M. v. Magdeb., her. v. Morel, Reg. 1869, cit. 7, 81; hierher gehören die bei Herder, Lieder der Liebe, 1778, abgedruckten Hl.-Reime: „Aus den schönsten Zeiten d. deutschen Sprache, ganz im Geschmack d. Minnesinger, was noch schöner ist, in einzelnen Stücken, völlig ohne mystische Auslegung“. (Werke VIII, 485—589; vgl. auch Vesper's Verdeutschung). — Zweifellos ist übrigens auf der linken Seite der Geburt Christi des Isenheimer Altars die aus der Kapelle tretende, lichtumflossene Gestalt mit Krone und wallendem Haar, nicht Maria oder Gabriel, (s. Kraus, Kunst u. Altertum in Elsaß-Lothringen II, 358), sondern eine Darstellung der sponsa, vielleicht der heiligen Katharina.

mag. Während die italienischen Franziskanerdichter den heiligen Taumel in emphatische Strophen binden können, ist in den gereimten Zeilen oder freien Rhythmen, die sich aus Mechtilds Prosa herausheben, nur der Ansatz einer unmittelbaren Liebeslyrik gemacht, immerhin einer Liebeslyrik, die in deutscher Sprache nur selten erklingt. Deutlich verbinden sich Motive des Hl. mit Motiven des ritterlichen Minnesangs, die mystische Sehnsucht mit der lieblich-kühlen Gegenständlichkeit des Minnesangs. Doch ebenso wie die Franziskanerdichter Italiens sich nicht trovatori, sondern giullari Gottes [12]) im Gegensatz zu der scheuen Attitüde des trobador nennen, greift Mechtild kühn das Spielmannsmotiv der niederen Minne auf: die meist erlebnisferne Welt des Minnesangs erhält die Farben eines erotischen Erlebnisses. „Ich was in der matten, da ich manigerleige bluomen want". In dieser Stimmung erlebt „die blühende Mechtild, mit der Gott offt sein Hertz gekühlt hat und gestillt" [13]) an dem „buoche canticis, da du brut so trunken kuene vunden ist und der brutegome so rehte noetlich ir zuo sprichet: du bist alles schoene, min fruendine, und kein flekke ist an dir" die steten Wunder ihrer reinen und starken Liebe. An die zugleich gegenwartsfrohe Schilderung und die sie stets unterbrechenden Rufe des Verlangens im Hl. erinnert überall jenes vereinzelt dastehende, von aller „sich einschwärmelnden" (Stolberg) Süßlichkeit oder der ausschweifenden Art mühsamer Allegorien gleich weit entfernte Kapitel „von der minne weg an siben dingen, von drin kleiden der brute und vom tanze" [14]), das mit seinem

„ich bin ein vollewachsen brut,
ich will gan nach minem trut . .
got hat allen creaturen das gegeben,
da si ir nature pflegen;
wie möhte ich den miner nature widerstan?"

nach der Entrückung des Lobetanzes bis zur letzten Forderung der Liebe vordringt.

---

[12]) Voßler, Die göttl. Komödie, 1907 f., 713.

[13]) Cherubin. Wandersmann III, 45.

[14]) Offenb. 18—22, 9, 16, 27.

„Herre, nu bin ich ein nakent sele,
und du in dir selben ein wolverzieret got.
Unser zweiger gemeinschaft
ist das ewige liep ane tot. —
So geschihet da ein selig stille
nach irer beider wille.
Er gibet sich ir und si git sich ime".

Gott spricht: „Ich kum zuo meiner lieben als ein towe auf den bluomen", oder: „du bist min turteltube an diner sufzunge". Fast bangt es ihr vor der Schönheit der Gottheit: „o du ruowender got an minen brusten . ." „o fures glut, entzünde mich! Ein stunde ist mir alze zwere. Ein tag ist mir tusent jar . ." Selbst die Tragik dieser Liebe, das „dürre-sein", das wilde Verlangen Theresas nach dem „mystischen Regen" kleidet sich bei der norddeutschen Dichterin in ganz zarte Worte: „Dis ist ein sueße jamer clage: wer von minne stirbet, den soll man in gotte begraben!" „Ich sturbe gern von Minne . ."[15]) Schon die heilige Hildegard wußte aus den Erfahrungen ihrer Visionen: „Deus carni illius saepe dolores infligit, quatenus spiritus sanctus ibi habitare possit!" —

Die zahlreichen mystisch-asketischen Gedichte des 13. bis 15. Jahrhunderts, die alle auf der Anschauung, daß die Seele mit Christus bräutlich verbunden sei, beruhen, knüpfen teils an die didaktische Art der Tochter Syon und Bruns, teils an die mystische Liebesschilderung Mechtilds an. An einer kurzen Darstellung und, soweit dies möglich ist, Anordnung dieser Gedichte wollen wir eine nicht bloß zufällige künstlerische Entwicklung zeigen, die im Anschluß an Kapitel 2 unter folgendem prinzipiellen und literarhistorischen Gesichtspunkt aufgefaßt ist.

Diese Gedichte tragen zunächst das untrügliche Zeichen der Mystik: die weiß, die schauend ist; sie bleiben reflexiv, contemplativ, episch. Erst allmählich, aus sprachlichen wie ideellen Gründen, sprechen sie aus den Erlebnissen selbst, die sie in verhaltener, flackernder Sprache schildern, ein Gefühl, eine seelische Stimmung aus, werden sie lyrisch, ähnlich wie zu gleicher Zeit die Prosatractate von der Ausmalung der leidenschaftlich ge-

[15]) Ebda. 7; vgl. ferner Seuse, Elsbeth Stagel, Adelh. Langmann, H. v. Nördlingen, M. u. Chr. Ebner u. a.

suchten Paradiese zum Ausdruck des leidenschaftlichen Suchens selbst gelangen. Die Tatsache, daß man hinter oft unbeholfenen Versen den Kampf einer unbändigen Intensität des Gefühls um Befreiung fühlt, bringt ein seltsam ergreifendes Ferment hinein: Die ganzen Zusammenhänge seelischer Dumpfheit oder Gebändigkeit mit künstlerischer Formung werden hier tragisch offenbar.

Für die Beziehung zum Hl. bedeutet das: erst als die auf geistlichen Stufen sich steigernde sinnlich-intellektuelle Hl.-Mystik, die in der kurzen Ekstase, im osculum dei gipfelt, sich in ein sozusagen immanentes „mystisches Grundgefühl" der Brautschaft mit Christus, eines beständigen in ihm Verankertseins vertieft oder auflöst, entsteht eine wirkliche religiöse Liebeslyrik: das volkstümliche geistliche Liebeslied. Nicht zufällig kommt hier vor allem das niederdeutsche Gebiet in Betracht (Ruysbroeck, Thomas a Kempis, Groote). Die engeren Beziehungen zum Hl. gehen damit verloren: dem weltlichen Lied werden Motive und Formen entnommen. Parallel dem Gang der christlichen Frömmigkeit von der symbolischen Unaussprechlichkeit des neuplatonisch-gnostischen Hl.-Kreises über das konkrete Erleben dieser Symbole als gegebener Dogmen zum einfachen, bilderlosen Liebesgefühl (Glauben), wird innerhalb dieser Vorstellungen erst dann Lyrik möglich, als sich die schildernden Bilder des Hl. entfernen und die intellektuelle Brautschaft in ein „blindes" Gefühl verlegt wird. Dadurch, daß dieses bräutliche Gefühl sich dann in eine unerotische, „allgemeine" Liebe auflöst, ist der von vornherein innige, warme Ton des protestantischen Kirchenliedes zu verstehen, etwa: „Jesus, meine Zuversicht . ."

Der Grundton aller dieser Gedichte[16]) ist die ernste, tiefschwermütige Stimmung asketischer Weltflucht, die kontemplative, monastische Stimmung, die überall ergreifenden Ausdruck findet.

„Ich muoz die creaturen vliehen
und suochen herczen einikeit."

oder:

verluise ich mich,
so vinde ich dich,
o überwesenlichez guot[17])."

[16]) Vgl. die Bibliographie und Kap. 1 bei Banz, Christus und die minnende Seele, Bresl. 1908.

[17]) Wackernagel, D. d. Kirchenlied, II, L. 1867, N. 457, S. 289.

Unaufhörlich mahnt Christus:

„Ach, la die welt, es muoz doch sin“ [18]).

Von hier aus schildert die erste Gruppe, meist in der Form eines Wechselgespräches zwischen Christus (Gott) und der Seele den Lehrgang des mystischen Lebens: die via purgitiva, via illuminitiva und via unitiva. Sie stehen darum dem Hl. selbst noch am nächsten. Es sind recht eigentlich Werbegedichte, Anweisungen für Nonnen, später auf Flugblättern mit gotischen Holzschnitten verbreitet, „gemälpoesien“. Das ausgeführteste von ihnen, „Diss ist von unserem herren Jhesum Crist, und von der minnenden sel, die sin gemahel ist“ [19]) verfolgt in jener charakteristischen fast brutalen Derbheit der Sprache das irdische Leid und die himmlische Lust der „an die blozen Gotheit springenden“ (Eckhart) Seele, wie sie als Nonne in ihrem Bett ruht, wie sie von Christus gequält wird, wie sie ihn endlich umarmt. Intellektualistisch wird alles ausgemalt: Liebesspiel, Minnetrank, Minnepfeile, Hochzeitsmusik.

„In trunchenheit eine uberswanch
machet den leip dirre chranch
so er enphindet der suzzekeit
die iesus tailet und umbetreit“ [20]).

Die primitive Sinnlichkeit faßt den Bräutigam als Ersatz für verlorene Weltfreude auf:

„hettist ain weltlichen man,
mit dem müstist tag und nacht ubel zit han
und villicht ain kind oder zway . .“

In manchen Situationen klingt das Hl. an: wie c. c. 3, 1 wird die Flucht des Bräutigams und das Suchen nach ihm geschildert:

„hie verbirgt er sich vor ihr
das enzundet werd ir begir“.

Das „vulnerasti cor meum“ (c. c. 4, 9) heißt hier: „mit der minne stral schusset si in“:

„Verwundet ist das hertze min,
da hastu, lieb, geschossen in . .“
. . „o herr, du bist min, so bin ich din“ [21]).

---

[18]) Ebda. N. 446.
[19]) Banz, a. a. O., 259—363.
[20]) Wack. N. 447.
[21]) Banz, zit. v. 23 ff., 1222, 1316 etc., S. 151.

In der verwandten älteren „Minnenden Seele" (Hs. d. 14. Jhts.) bindet Christus die Nonne mit Stricken an sich:

„ich du, du ich, wir zwei sin ein,
also wirt ein von uns zwein".

Er krönt „die gemaheln sin, die da gewunnen ist von dem parge Libion uz dieser pin". (c. c. 4, 8: Veni de Libano . .)[22]). In demselben Naturalismus stellt das Gedicht „Swer gern hiet ein gut leben" Christus als Tänzer und Hochzeitswirt dar. Das uralte Mysterienmotiv des geistlichen Reigens, der *χωρεία πνευματική* (Johannes Chrysostomus) findet sich m. W. christlich gewendet zuerst in dem wundersamen Gesang der „Erinnerungen des hl. Johannes an Jesum"[23]), wo Jesus vor seiner Passion am Abhang des Ölgartens noch einmal mit den Jüngern einen mystischen Tanz tanzt:

„Der du tanzest,
sinne, was ich tue!
daß es dein Leiden ist,
das ich erlösen soll . ."

Dschelaleddin Rumi, den Rhode den „furchtlosesten" aller Mystiker nennt, sagt: „Wer die Kraft des Reigens kennet, wohnt in Gott; denn er weiß, wie Liebe töte. Alluh hu!"[24]). Hier aber heißt es derb:

„Jesus der tanzer maister ist,
zu swanzet hat er hohen list[25])."

Unmittelbar an Verse des Hl. lehnt sich die Inkunabel „von der ynnigen selen, wy si gott casteyet und im beheglich mach" (1505) an, z. B. „Wie er ir trinken gibt in der weyn kammern", „wie er yn dem regen steht und clophet an die thur":

„Nun stand auff und byss niht laß,
laß mich ein, ich beregen naß."

Wie Sulamith: ego dormio et cor meum vigilat sagt am Ende die selige Seele: „mein hertz wacht, ich bin entslaffen[26])."

---

[22]) Bartsch, Erlösung, Quedl. 1858, 216 f.

[23]) Schultz, a. a. O., 206.

[24]) Rhode, Psyche, Fbg. 1898², II, 27.

[25]) Wack. N. 447, Str. 26.

[26]) Banz 152; vgl. Münchner Einblattdruck; der „Minnespiegel", Bartsch, a. a. O., 247 ff.

Andere Gedichte geben der jungen sponsa asketische Lehren, ohne die unio auszumalen; denn, wie es in der „Nachfolge des armen Lebens“ [27]) heißt: „das Leiden Christi ist die Türe, die zu Christus führt . . die Wunden Jesu sind süße liebliche Blumen“.

Zeuch uns an dich, waren minne,
daz ich immer in dir brinne[28]).“

Häufig ertönt die Mahnung der imitatio:

„Heff up dyn cruce, myn leveste brut“ [29])

oder:

„wer zu mir in min rich vel komen,
der soll sin crutze uf sich nemen.“ [30])

Und als der armen Seel die Welt zu lieb ist und sie rührend bittet:

„ich bin jung, zart, edel und krank . .
Herr, schon mich in den jungen tagen,“

verheißt Jesus ihr seinen Liebestrost:

„Hab mich lieb uber alle ding,
so wirt din bürd süeß und ring!“ [31]).

oder:

„Zem gemahel han ich dich erwelt
und wil dich zu mir ziehen“ [32]).

Weil hier nur von den Kreuztagen, von der Passion gehandelt wird, ist das Myrrhenbüschel auch die einzige formale Reminiscenz dieser „Kreuzesgedichte“ an das Hl. (1, 12); seit Bernhard (serm. 43) hat es diese Bedeutung, die Eckhart so ausspricht: „also mache dir ein gebündelin von allerhande bitterkeit dines herren, unde laz ez alle zit zwischen dinen brüsten wonen“ [33]) Regenboge dichtet:

„lad hie uf dich
daz mirrenbüschelin, sant Bernhart spricht!“ [34])

[27]) § 65: Greith, Die deutsche Mystik i. Predigerorden, 340.
[28]) Wack. N. 447, Str. 58.
[29]) Jahrb. d. Ver. f. nd. Sprachf. 7, 3; ähnliche Fassungen: Banz, 3 ff.
[30]) „Kreuztragende Minne“, Bauz, 254 ff.
[31]) Ebda.
[32]) Bartsch, 214 f., Str. 6.
[33]) Pfeifer, D. Myst., II, 598.
[34]) Wack. N. 425.

Ähnlich trägt in einer niederdeutschen „minnenden Seele“ [35]) die Nonne das aus den sieben Leiden des Herrn gebundene Myrrhenbüschel zwischen den Brüsten.

Am Ende dieser Reihe von Gedichten, die schon anstatt des naturalistischen Tons der ersten Gruppe eine zartere Form ihrer Schilderung finden, steht jenes ganz gegenständliche sehr zarte „Nonnenlied auf die Weihnacht“ [36]), das an Verse des „Jubilus“ anklingt:

„Harn gesu ist noch minnen we,
er gert der kiuschen brute me.
Harn gesus clophet amme tor,
er gert der kiuschen brute cor.
Har gesus machet freiden vil,
er ist der seln ein seiten spil . .“

In wieder anderen Gedichten wird die Form des sangbaren Liedes gefunden: die Seele, die so belehrt ward, beginnt, die Unruhe ihrer Brautschaft selbst auszusprechen. Hier geben Übertragungen lateinischer Hymnen das Muster; seit dem Jesu dulcis memoria waren sie lyrisch und persönlich. So etwa: “Ich suoch in dem pettelein des wol versparten herczen mein“, oder: „o jhesu, vita anime,

ich hab nach dir eijn süßen we . .
o aller schonester jungeling . .“
„o Jesu parvule,
nach dir ist mir so weh!“ [37]).

Durch die zahlreichen geistlichen Parodien, durch Nachahmung und Verwendung weltlicher Weisen wird das Brautschaftsgefühl lebendig und volkstümlich erfaßt. Wenn solche Contrafacta, wie „den liebsten herren, den ich han“ oder die fast grotesken von dem geistlichen Maien, Weingarten, Rebe, Bad (die Badliedli der Nonnen), Aderlaß u. s. w.[38]) allzusehr die ganz äußerliche Umwendung erkennen und bedauern lassen, verschmelzen sich

[35]) Jahrb. 15, 24 f.

[36]) Wack. N. 489.

[37]) Wack. II, N. 810, 812; Bäumker, D.kath. d. Kirchenlied, Fbg. 1886, I, 383: die älteste Übertragung d. dulcis memoria a. 1347; Erk-Böhme, D. Liederhort, L. 1893, III, 636.

[38]) Vgl. das Verzeichnis bei Böhme, Altd. Liederb., L. 1877, 810 ff; Erk-Böhme, bes. Bd. III; Wack. II, N. 820 ff.

andere zu echt religiösen Liebesliedern, zu schlichter Lyrik. „Ich wöllt', daß ich daheime wär". Besonders das Lied, „weine herzen, weinent ougen"[39]) ist ergreifend von der bräutlichen Sehnsucht erfüllt:

. . „wande ich han min liep verlorn
daz mir was vor alme liebe . .
Jesu, liep, la mich dich vinden!"

Das „frowelin" fleht[40]):

„Nach dir florierend al min sinne:
das herze min nim zuo dir hin . .
und ziuch mich uz min selbes grunt."

Oder der „selen boule" klopft zur Nachtzeit an die Tür:

. . „schleuß uf die thür!
daß er nit gang für baß,
er ist von roten rosen naß."
„Balsamwein, gemischter wein,
musgat soll dein bettlein sein . .
kum, herzeliep, und rue bei mir"[41]).

Besonders die niederdeutschen von frommen Beghinen nach frohen Weisen gesungenen Lieder[42]) sind durchaus lyrisch, und selbst, wo sie erzählen, gegenständlich und gefühlvoll zugleich, an goldgrundige Marienlegenden erinnernd:

„Die alresoetste Jesus,
die alre liefste heer,
die mint die reinen maechden,
die maechden also seer."

In den Rosen trinken die heiteren Nonnen den süßen „kuperenwyn", Christi Blut. Vereinzelt in seiner prägnanten Schönheit steht das „carmen sponsae ad sponsum"[43]) da:

„Hedich die vlogele von Seraphyn,
ic wolde so hoe vliegen,
her baven in die ewicheit,"
zo mymmne suyssen lieve."

[39]) Bartsch, D. Liederdichter, 1879², 308.
[40]) Ebda.
[41]) Hoffm. v. Fallersl., Gesch. d. d. Kirchenl., Hann. 1861³, 101.
[42]) Horae helgicae X, H. 1854, zit. N. 97; Schade, Ged. v. Niederrhein, 1854.
[43]) Erk-B., III, 837; Germania 17, 357 f. (Schröder).

Nachdem die Seele unter die anderen Jungfrauen mit den „overgulde cleydern" geführt ist und von Maria ein Hemd, von Jesus einen Mantel, vom hl. Geist eine Krone und von Johannes einen Hut bekommen hat, „geinck sy vur eren brudegom stan als eine kunynginne." Ähnlich heißt es in dem hochdeutschen Kontrafactum:

„Wär ich ein kleines Vögelein,
dann wird ich Flügel han,
und fliegen in das Himmelreich;
Jesum wollt' ich fahn!" [44]).

Nur noch ganz von ferne klingt ein Vers des Hl. (3, 1) an:

Ik soke en up minem bedde,
ik slote myn hert, als ik en hedde . ." [45]).

Auch die volkstümliche Ballade, wie sie im 16. und 17. Jahrhundert hervortritt, behandelt das Brautschaftsmotiv unzählige Male, in einer Form, die zwischen dem Ton der fahrenden Bänkelsänger und dem von Goethe gerühmten „Holzschnittmäßigen" die Mitte hält. Das, was von allen den frommen Frauen handgreiflich gelebt wird, dieses einige Verlobtsein mit Christus, weiß sie halb lehrhaft, halb geheimnisvoll an Historien und Legenden [46]) zu berichten. Die Legende von der hl. Ursula, die mit ihren 11 000 Jungfrauen, treu „dem Bräutigam im Himmelthron", den Rhein herauffährt, die Geschichten von Regina, von des Sultans Töchterlein, von Theresa, der Tochter des Kommandanten zu Großwardein, von dem „begyngyn vom Parisz", sie alle erzählen irgendwie von dem rastlosen Werben der menschlichen Seele um den Bräutigam oder dem des Bräutigams um Seelen. Christus, der „Blüemlinmacher", der „Meister der Blumen", der himmlische Gärtner, der „helle Mann", sucht „Blumen", junge Nonnen, die er in das Reich seines Vaters entführen will:

---

[44]) ErkB. III, 836.

[45]) Langenberg, Q. u. F. z. Gesch. d. d. Mystik, Bonn 1902, 53.

[46]) Wack. II, N. 1016 ff; Wunderhorn; Erk-B. III, 800 ff.; Bolte, Zeitschr. f. d. A., 34.

„Mein Garten liegt in Ewigkeit
und noch viel tausend Meilen,
da will ich dir zum Brautgeschmeid
ein Kränzlein rot erteilen“ [47]).

Wie Christus im „Liebestod“ für seine Braut stirbt, so muß sie allen Freuden der Welt sterben. Es ist das uralte Thema: si morior, vivo; und zugleich sieht man, wie das Volkslied das mystische connubium entschieden in eine zeitlich bestimmte eschatologisch hinausschiebt; nicht bloß der mystische, nein, der wirkliche leibliche Tod ist nötig, um die Seele in den himmlischen Garten zu versetzen, den schon pseudoaugustinische Schriften [48]) edenhaft schildern. Der Tod ist die Schwelle der Seligkeit.

An dieser Anschauung bringt der Volkssinn eine seltsame Verschiebung des von ihr ausgelösten Gefühls zu Tage. Es war ja in allen mystischen Gedichten beliebt, daß Christus Pfeile der Liebe schießt wie Cupido und Amor, daß er geigt (ein „hymelischer spilman“, „ain varend man“) und mit der Braut den Hochzeitsreigen tanzt, daß er ein Gärtner in einem jenseitigen Blumengarten ist, daß er die Braut aus Liebe zugleich lieben und verwunden muß („Amor, der dich liebt und peinigt, will dich selig und gereinigt“. C. F. Meyer.) Auf einer Seite scheint sich nun plötzlich dem mit allen Sinnen am Leben hängenden Mädchen, das zur Nonne gemacht wird, („Soll ich ein Nünn geworden dann wider meinen Willen, so will ich auch eim Knaben jung seinen Kummer stillen“ [49]), der himmlische Bräutigam zu dem Gespenst des Todes, wie es die Zeiten des „großen Sterbents“ heraufbeschwören, zu verwandeln. Ganz wie Christus schießt der Tod Pfeile, fidelt und tanzt den Totentanz, wie Christus holt er die junge Braut in sein Brautbette. „Muß heut noch hundert Meilen mit dir ins Brautbett eilen“, läßt der Volksliedkenner Bürger den Tod sprechen. Wie Christus in seinem Garten „blümel“ macht, so bricht der Tod, „ein weißer, langer Mann“, die „Jungfrau zarte‘ [50]), die im Garten unter den Blumen wandelt. Hans Baldungs

[47]) Nach Lindemann, Blumenstrauß v. geistl. Ged., Fbg. 1874, 381 ff., Str. 12.

[48]) Soliloquia, Mauale; z. B. schon Otfried V, 23, 197 ff., 273 f.

[49]) „Nonnentrost“, Erk-B. II, 702.

[50]) „Der Tod und das Mädchen im Blumengarten“, ebda. III, 850 f.

„Tod und Jungfrau" zeigt, wie das buhlerische „küsse er mich" des Hl. sich ins Schaurige, Dämonische, vom Tode umbuhlt sein verzerrt: Es ist das Totenskelett, das heimlich von hinten das blühende Mädchen umfängt: eine schwermütige Allegorie vom Ausgange der Mmystik! In einem „Badliedli" führt Jesus den „Tanz mit aller Mägde Schar . ."; in der „minnenden Seele" sagt Christus:

„tu von dir venien und betten,
du müst mit mir den Raygen treten" [51]).

im Totentanz heißt es:

„was hilft mich nu min beten?"
ich muez des todes reien treten" [52]).

War nicht so auch der „Seelenbräutigam" [53]) Hermes, der um Psyche warb, zugleich Psychopompos nach Elysium und Totengott der Nekyia, dem selbst Euridice folgen mußte? Erinnerte der campus liliorum dieser Hl.-Mystik nicht von je an die Wiese der blassen Schattenblume Asphodelos, die die Geisterschönheit des Elysium und auch die Traurigkeit des „langen Todes" verzierte? In der Tat, die drei Vorstellungen, die sich in verschiedener Abstufung an das connubium anschlossen: die mors Mystica, sodann das pantheistische Sichauflösen in höchster Gefühls- und Erkenntnisfülle, wie es etwa in Eckhart hervortritt („Pandora, dann stirbt der Mensch") und der als Ende der Irdischkeit gedachte leibliche Tod zeigen sich schon hier, wie später in der Lyrik des Novalis, seltsam verschlungen. Es bleibt nur zu erahnen, wie weit der Blumengarten, in dem das Mädchen der Volksballade wandelt, mehr dem Garten, wo Beatrice sich nach Dante umblickt, oder

---

[51]) Erk-B. III, 837; Banz, a. a. O., v. 1802 f.

[52]) Vgl. Banz 149, wo bereits für den zum Tanz pfeifenden Christus, ein Bild, das zuerst 1346 bei H. v. Nördlingen begegnet, gezeigt ist, daß dieses Bild lange vor dem zum Tanz pfeifenden Tod (der älteste Totentanz, dessen Datum feststeht, die Pariser danse macabre, stammt aus dem Jahr 1425), üblich ist: von hier aus erhält unsere Vermutung von dem Wandel des Christus-sponsus in den Tod-sponsus neben der motivisch unzweifelhaften auch eine chronologische Stütze. (Vgl. auch Wackernagel, kl. Schriften, 1872, I, 314.) — Manche hier vertretene Ansichten sollen später an anderem Ort ausführlich bewiesen werden.

[53]) Martianus Capella I, 7, p. 4: Roscher, griech. u. röm. Mythol. III², 3212.

dem konkreten Garten vorm Haus, wo der Schwarze Tod die zwischen Blumen Wandelnde ergreift, ähnlich ist. —

In dem folgenden Schlußkapitel stellen wir kurz dar, wie sich weiterhin in der eigentlichen „Kunstlyrik" des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts das Brautschaftsmotiv und der Einfluß des Hl. (doch nur, insoweit es zu dem Ausdruck des connubium spirituale herbeigezogen wird) gestaltet. Wir konnten uns hier um so kürzer fassen, als Ritschl[54]) grundlegend über das protestantische und pietistische Lied gehandelt hat und ferner ein Nachweis der Verwendungen des Hl. im einzelnen uns hier ganz unwesentlich erscheint, um dann die Entwicklung bis zu Novalis und dem neuen Problem, das sich mit der durch Kant bedingten Romantik auftut, hinaufzuführen.

---

[54]) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3 Bde., Bonn 1880—86.

Kapitel 4.

Die religiöse Liebeslyrik des 17. Jahrhunderts bis Novalis.

I.

„Alles, was wir nur berühren,
wird zu heißen Balsamfrüchten,
wird zu weichen zarten Brüsten,
Opfern kühner Lust." Novalis.

Der dem Leben zugewandte, streitfrohe Bürgersinn des jungen Protestantismus übernimmt das Bild der Brautschaft traditionell: seine Probleme liegen auf anderen Gebieten. Noch findet Luther im Anschluß an das Volkslied die weiche Strophe:

„Ach, mein herzliebes Jhesulin,
mach dir ein rein sanft bettelin,
zu rugen in meins herzen schrein,
das ich nimmer vergesse dein."

Aber ganz äußerlich dichtet er ein Marienlied auf die Kirche um:

„sie ist die brawt,
dem Herrn vertrawt!" [1])

Aus der Devotion des Mystikers zum tätigen Glauben, zur „rechten Zuversicht" gelangend, wendet er sich auch den sinnlichen Paradiesen der geistlichen Brautschaft ab; das Hl. deutet er auf Salomos politisches Regiment [2]), „darinnen Salomo Gott lobet für den Gehorsam". In dem Liede „o Jesu zart, göttlicher art, ein

[1]) Goedeke, 11 Bücher d. Dicht., 1849, I, 44; Wack. III, N. 40.
[2]) Ritschl, a. a. O., I, 46; Prot.-Real-Enzykl.: „Hl".

ros on alle dorn" setzt Hans Sachs[3]) nur für Maria Jesus ein. Johann Walther bleibt durchaus weltlich fröhlich („obs wol weltlich scheint, wird alles geistlich doch gemeint"):

„dein (Christi) Kleider riechen lieblich schön
wie Spica und Lavendel,
wie Rosmarin und Maioran,
wie Thimian und Quendel . .
dein Mund ist rot wie purpur zwar,
der liebet mich für allen . .
gib mir dein Kuß und hertze mich!"[4]).

Selbst die Lieder Philipp Nicolais, dessen Prosa bereits völlig schwärmerisch ausbricht, bringen die Brautschaft mehr traditionell als empfunden:

„Wolauf, der Bräut'gam kömmt
steht auf, die Lampen nehmet!"

Das „geistlich Brautlied" mit seinem „er ist mein Schatz, ich bin sein Braut", das bekanntlich einige Zeit sogar als weltliches Carmen bei Hochzeiten gesungen wurde[5]), schlägt stellenweise schon den hilfsbedürftigen Ton an, der das Kirchenlied des 17. Jahrhunderts kennzeichnet:

„Geuß sehr tief in mein Herz hinein . .
die Flamme deiner Liebe."[6])

Mehr treuherzig als verliebt sind auch die „schönen geistlichen Brautlieder" (1601) von Zachaeus Faber: „Dies Liedlein hab dir aus rechter Lieb gesungen[7])." Ähnlich dichtet der Schwenckfeldter Sudermann in seinen „geistreichen Lehren" über das Hl., das bei ihm Christus und die Kirche bezeichnet, etwa zu dem „Ich schlaffe, aber mein Hertz wachet":

„So wöllen wir, o Gottes Sohn,
in die innerst Schlaffkammer gohn
deß Hertzens, dir Lob sagen . ."[8]).

---

[3]) Wack. III, N. 80.
[4]) Ebda., N. 228.
[5]) Kurz, Gesch. d. d. Lit., 1888[8], II, 35.
[6]) D. Nat.-Lit. 31, 104 f.
[7]) Fischer-Tümpel, d. d. evang. Kirchenl. d. 17. Jahrhunderts, Gütersl. 1902 ff., I, 60.
[8]) „Hohe geistreiche Lehren u. Erklärungen: über die fürnembsten Sprüche des Hohen Lieds Salomonis", Frankfurt 1622; Wack. V, N. 988; Goedeke a. a. O., I, 422 f.

Und in Anknüpfung an die asketischen Gedichte von der minnenden Seele lehrt er: „Welche Braut will zur Hochzeit gehn ihrs Bräutigams, und wol bestehn . .“ Aber wie anders als in jenen Dichtungen klingt es bei ihm, wenn Christus spricht:

„Wohlauf, mein liebste Braut gantz new,
ohn alle Flecken, du bist schon . .“

Besonders bezeichnend für diese barock-traditionelle Verwendung des Brautschaftsmotivs versichert Sudermann:

„Der Bräutigam rufft immerdar
kompt all zu mir, ist gwiß und wahr . .“

Ringwaldt betet: „O Christe, unser Bräutigam, du allerbeste Buhle!“ [9]).

Doch einige Jahre später singt Heermann [10]): „Jesu, du liebster Heyland mein“, „o Jesu, du mein Bräutigam“;

„Wie ein Bräut'gam seiner Braut,
wann er mit Liebe sie anschaut,
sich frewet inniglich,
also hast auch du in dir,
o Gott, Lust und Freud an mir.“

Auf die verlorene Frage „Ach, wohin soll ich mich wenden“? findet jetzt der weiche Stegmann nur die eine Antwort: “Ich halts mit meinem Jesulein“; „wie ein Täublein in der Höhlen sich vor vielem Unglück berget, und darin bleibt wol versorget.“ [11]) Und M. Behm meint seine Seele, wenn er sagt: „Dein Lieb, Herr Christ, muß brünstig sein“ [12]). Paulus Gerhardt, „der gekränkten Wunden Zahl“ umfangend, herzend und küssend, fühlt daß „sein Erlöser lebt“, und möchte „als eine wohlgeschmückte Braut an seiner Seite stehen.“ Der Trost, der ihm aus der „lieben Wund“ zuteil wird, schließt sich schlicht in die Worte:

„Du aber bist die rechte Ruh,
in dir ist Fried und Freude,
gib, Jesu, gib, daß immerzu
mein Hertz in dir sich weyde.“ [13])

Bang ruft er: „O Jesu, Jesu . .“

---

[9]) D. Nat.-Lit. 31, 84.
[10]) Fischer I, 258, 291 ff.
[11]) Ebda.
[12]) E. Koch, Gesch. d. Kirchenl., Stuttg. 1866 ff., II, 234.
[13]) Fischer III, 405, 331; Gerhardt, her. v. Goedeke, S. 71.

So füllt sich das Motiv der Brautschaft, das, wie wir sahen, von vornherein im lutherischen Kirchenlied vorhanden ist, mit dem ganzen Drängen des Einzelnen an, jemehr das protestantische Lied, parallel dem wachsenden Gefühlskultus dieser Kriegeszeit, aus der Allgemeinheit des Gemeindegesangs in die private oder privatgedachte Erbauung sich zurückzieht. Wohl drückt in dem Besten dieser Richtung die lyrische Stimmung ein freilich gesteigertes, aber unerotisches, durchaus „christliches" Abhängigkeitsgefühl aus, ein „sich einem Höheren hingeben", daß mit dem „uno adhaerere deo" Augustins, der trostvollen Gotteskindschaft, sich bescheidet. (Deshalb gehört gerade das Beste dieser Lyrik nicht in unsere Betrachtung.) Aber das kluge Wort des hl. Bernhard „amor reverentiam nescit" [14]) bewahrheitet sich, je intensiver Not und kirchliche Unbefriedigung den Einzelnen zu seinem Gotte treiben. Es war ein äußeres, sozusagen sprachliches Verhängnis, daß sich hier von vornherein als intimeres Bild die Brautschaft darbot.

Aus dieser Disposition heraus wird innerhalb des Protestantismus am Ende des 16. Jahrhunderts auf die Mystik zurückgegriffen, wie es Ritschl ausführlich an den Schriften von Nicolai, Praetorius, Moller und besonders Johann Arnd zeigt; neben die Tradition des Wortgebrauchs tritt eine ideelle Begründung des connubium. Und mit der unio erhält es wieder die Färbung bernhardinischer Hl.-Interpretation. Aber wie im Gegensatz zu dieser rein theoretischen Reception der älteren Mystik das gedichtete Lied diese unio ganz entschieden mehr als eine Glaubens- und Gefühls- denn als mystische Einheit ausdrückt, setzt sich die Hl.-Mystik in malerische „üppige" Situationen um und verliert den Kern einer asketischen Geistigkeit. Denn die gleichsam körperliche Notwendigkeit, mit der das connubium von den Nonnen lustvoll und sinnlich aufgefaßt und nach langem Ringen um Formung endlich im Volksliebeslied ausgelöst wird, liegt bei den lutherischen Predigern oder gar den weltlichen Poeten des Barock nicht vor: Durch den literarischen Beiklang wird ihre Brautschaft „stotzig", geschmacklos, unkünstlerisch. Ritschl sagt mit Recht[15]): „Man kann sich umsoweniger des Eindruckes erwehren, daß der

[14]) Serm. in cant. 83: Opera, fol. 134 ff.
[15]) Ritschl, II, 87; 3—93: „Jesusliebe".

Gebrauch der Bilder des Hl. und die vorherrschende sinnliche Anschauung vom Leiden Christi in demselben Maße eine unfreie Haltung der Dichter und Erbauungsschriftsteller war, als jene Motive bewußter Weise aus den mittelaltrigen Quellen übernommen worden sind."

„Ich lig und seuffze mit Begier,
O allerschönste Braut, nach dir"[16])

singt Rist, und schon der erste Opitzianer Heermann scheut nicht davor zurück, das Martyrium des „Junkfrewlein Agnes" in befremdlichen Versen auf den Verkehr mit Christus zu deuten[17]). Wenn Aemilie von Schwarzburg in ihrem „Kühlwasser" sagt:

„Ich bin ganz durch und durch
mit Jesu angefüllet,
kein Ader ist in mir,
die nicht von Jesu quillet."

so fordert etwa I. Franck gleich auf:

„Eyle, wie Verlobte pflegen,
deinem Bräutigam entgegen,
der da mit dem Gnadenhammer
klopfft an deine Hertzenkammer"[18]).

Oder ein anderer:

„Wie lange soll es währen,
mein zartes Jesulein,
daß ich kan nach begehren
bey dir, mein Heyland, sein?"[19]).

Es ist kein Zufall, daß Christus, der den Nonnen schlechthin alles, „der Bräutigam", war, jetzt „Seelenbräutigam" heißt!

Auch die bernhardinische Verknüpfung der Christusliebe mit der Passion verwurzelt in dem Gefühl dieser Dichter bald mit der „geistlichen Wollust" des Hl. zu einer brünstigen Lust des Schmerzes, einer ewig offenen Wunde, mit derselben maßlosen Konsequenz, mit der in dieser Zeit einer gewaltsamen, beispiellos ausgedehnten Aufnahme fremder Elemente („gelehrte Poesie") ja überhaupt alles Literarische (z. B. das Schäfertum) assimiliert und in

[16]) Fischer II, 193.
[17]) Vgl. Hitzeroth, J. Heermann, 1908, Kap. 4.
[18]) Koch, a. a. O., IV, 61; Fischer II, 87.
[19]) Finckelthaus: Fischer I, 450.

das Leben hineingetragen wird. Die Versenkung in die Wunden, das „Seitenloch", „Seitenkringel", an dem der Graf Zinzendorf sich „voll sauft und frißt", nimmt schon bei Heermann und Gerhardt diese deutliche Form an.

„Mein großer Schatz, herr Jesu Christ,
ist dieses, was geflossen ist
aus deines Leibes Wunden."
„Eröffne dich, du liebe Wund',
und laß mein Herze trinken."
„Jesu, mein Hertz hat Wunden tieff,
brauch du ein Samaritters Griff;
im Fläschlein deiner offnen Seit'
ist Wein und Öl für mich bereit!" [20])

Das Miserikordienbild der Dürer'schen Passion ist dem Christuskopf Guido Renis gewichen.

Dadurch, daß das Hl. zum Ausdrück solcher Stimmungen nun unmittelbar wörtlich verwendet wurde, mußte eine nur negative Wirkung auf den lyrischen Gehalt erreicht werden; wie weit dieser rationalistisch-seichte Schwulst dennoch zu einer sprachlichen Bereicherung der Poesie beitrug, lassen wir hier dahingestellt. Neben Sudermann, Finckelthaus, Rinckart, Dilherr, Justus Sieber, Johannsen, die das Hl. in Lieder umdichten[21]), nehmen zahllose andere Sammlungen[22]) die Sprache des Hl. auf.

„Jesu, Milch, und Honigfluß, Jesu, Himmelsnektarguß." [23])
„Da fand ich, da fand ich, den liebet meine Seele,
ihm troffen die Locken von Thauen wie Oele."

Oder:

„Damit ich nicht komme in vorigen Jammer,
so will ich ihn schließen in meine Schlafkammer,
ihn herzen und küssen und lieblich empfangen
und also erstatten das lange Verlangen."

---

[20]) Fischer, III, 407; II, 120.

[21]) Finckelthaus, des weisen Salomons Hohes Lied, 1641; Rinckart, Epithalamii Salomoneo-Sulamitici cantica . . . 1642; Dilherr, göttl. Liebesflammen über das königliche Brautlied 1640; Sieber, Seelenküsse oder Liebesgedanken aus dem Hohen Lied . . . 1653; Johannsen, Sulamitische Christ- u. Freudenküsse 1662.

[22]) Ritschl, II, 63 ff.: die Aufzählung vieler solcher Gedichtbücher.

[23]) Fischer, 90.

Der Rostocker Pastor Müller weiß:

. . . „so giebst du, wenn wir allein,
deiner Brüste süßen Wein."

Oder der Kanzler Fritsch seufzt, ächzt und girrt gleich dem Turteltäubelein, „in den Wald verirr ich mich, fladdere immer hin und her . . ." —[24]).

Opitz und Zesen reizt das Hl. formal. Opitz betont zwar ausdrücklich, daß das Hl. „eine Historie der aller keuschesten Liebe sei", und daß „zeitliche Wollust von geistlicher Wollust übertroffen" werde[25]). Zesen gibt seinem „Singespiel" in zweiter Auflage eine „geistliche Erklärung" bei, um sich gegen „ein Teil des lüsternen Frauenzimmers" zu wehren, „welches diese meine Arbeit weltlich ausgeleget, unangemärket, daß ich die heiligen königlichen Reden, die unter einem geistlichen Verstande verblümet liegen, — blos in Reime gebracht." [26]) Die sprachlich fließende Umdichtung des „Schwans von Boberfeld" mit ihren pastoralen Akzenten leitet so recht die geistliche Schäferpoesie ein; bei Zesen führen Christus und die Kirche, als Schäfer und Schäferin verkleidet, „auff öffentlicher Schauburg" Alkovenszenen mit Gesang auf. Es ist bekannt, wie sich in der Folge die weltliche „Schäfferey" mit dem Liebesspiel des Salomo, der unter den Lilien weidet, und der geliebten Hüterin des Weinbergs verbindet. Sidneys Arcadia zieht in Palästina ein: die galante Aminta, die ganzen Göttinnen des klassizistischen Parnaß erhalten etwas von der orientalischen Sulamith, und wiederum, alles Geistliche wird „galant". Die Pegnitz-Schäfer, mit ihnen Dilherr und Müller, die nach weltlicher Idyllik unter Birkens Vorgang beschließen, „zum Preis des Seelenhirten Jesu Christi, der sie auf der blumenreichen Aue seines seligmachenden Wortes weide", geistliche Liebeslieder zu dichten, und die blasse Passionsblume Granadilla zu ihrer symbolischen Blume erwählen, wenden sich vollends dem „sentimentalen Andachtslied im salomonischen Geschmack" [27]) zu. Birken, selbst, dessen Blume Floramur „in den Himmel verliebt" heißt, will nur „seinem Jesu singen,

[24]) Ritschl, II, 90 ff.

[25]) Salomons, des Hebräischen Königs Hohes Lied, Bresl. 1627, 6.

[26]) Filip von Zesen, Salomons, des ebreischen Königs geistliche Wollust. . . . Amst. 1657², „Dem Leser".

[27]) Koch, III, 465 ff.

ein verliebtes Ständchen bringen". Schwämlein dichtet: „Meinen Jesum ich erwähle, ich hab mich in ihn verliebt; Jesu Braut ist meine Seele, die sich ihm zu eigen gibt." [28]) Weiter konnte sich die klägliche Groteske solch übernommenen Ausdrucks nicht von der ursprünglichen dunklen Schwere des Brautschaftsmotives entfernen; das Schicksal der erlebnisleeren Liebesstrophen dieser Zeit teilt in vollem Maße auch die geistliche Lyrik, während das schlichte Erbauungslied in dem Aussprechen einer gereiften Gläubigkeit nie ganz die Beziehung zu der inneren Empfindungswelt verlor. „Befiehl du deine Wege . . .".

Die zahlreichen geistlichen „Schäffereyen" (gaudia pastorum u. a.)[29]) der katholischen Dichter, die, trotz der Süßlichkeit des „lectus floridus", dem zarten prägnanten Ton des volkstümlichen Liebes- und Marienliedes näher bleiben, ohne in den gelehrten Alexandriner und „Dattelreim" zu verfallen, lassen den Hirten mit vielen Reminiszenzen des Hl. zu der Seele sprechen; Laurentius von Schnifis, der bekehrte Vagant, flötet auf „mirantischem Flötlein" dem himmlischen Daphnis und der Seele Clorinda aufgelöste Lieder. Doch alle diese populären Liederdichter sind, wie ja auch manche der protestantischen, nur Epigonen jener großen Linie der katholischen Liebeslyrik, die in Silesius und vor allem in Spee nun auch eine dauernde, lyrisch wertvolle Gestaltung in deutscher Sprache erhält.

Von der Hl.-Mystik des hl. Bernhard führt ja hier eine ununterbrochene lyrische Tradition über die Romanen bis zu dem Jesuiten Spee. Die Dichter des St. Franziskusordens, den Dante[30]) den Seraphim vergleicht, gingen voran: besonders Bonaventura, Todi, Peckham; weiter Joseph zu Steinfeld, Conrad von Haimburg, die hl. Katharina, Theresia, Johannes vom Kreuz u. a. Die Philomena Sancti Bonaventurae läßt die Seele den blutenden Herrn also umarmen:

— — „inter sponsi bracchia dulciter sopita
eiusque spiritui firmiter unita,
ab eodem percipis oscula mellita . . ." [31]).

[28]) ebda., 482 f.
[29]) vgl. Goedeke, Grundriß [2], III, 195—96; dazu Banz, 247 f.
[30]) Paradiso, XI, 37.
[31]) Diepenbrock, geistl. Blumenstrauß, Sulzb. 1862 [4], 326.

Der Kölner Prämonstratenser Joseph redet die Jungfrauen der Ursula an:

„O vernantes Christi rosae
supra modum speciosae,
o nitentes margaritae . . .
o puellae, o agnellae
Christi carae columbellae . . ."

Christus ruft:

„sponsae meae speciales
me videte, me habete,
memetipsum possidete . . .
me sponsum osculamini!" [32]).

Aber erst des Jacopone atemlos dahinstürzende Laude und Tanzlieder (ballate) befreien voll das ekstatische Liebesgefühl:

„Amor di caritate, perche m'ai si ferito?" . . .
„Vivendo si e morrire; tanto monta l'ardore."

Hier ist nicht mehr Glut, sondern Flamme:

„Amor, amor, Jesù desideroso
amor, voglio morire te abracciando;
amor, amor, Jesù, dolce mio sposo
amor, amor, Jesù, si delectoso
tu me t'arendi en te transformando,
pensa ch'io vo pasmando,
amor, non so o me sia,
Jesu, sperenza mia,
a b y s s a m e en amore" [33]).

Bei Theresia und San Juan de la Cruz vollends erklingt in wundersamen Strophen die Erotik des Hl. selbst:

„A donde te escondiste
amado, y me dexaste con gemido
como ciervo huiste . . ." [34]).

Die Seele, die nach „nuestro lecho florido" (c. c. 1, 15) verlangt, trinkt „en la interior bodega de mi amado" den süßen Liebestrank. An das Liebesglück zurückdenkend, in der „dunklen Nacht der Seele", spricht die Braut Sulamith:

[32]) Breves-Bl., I, 311 f.
[33]) Laude, di frate Jac. da Todi (Giov. Ferri), R. 1910, 138, 141.
[34]) Opera mysticia B. J. a. Cruce, Col. Agr. 1710, 335 ff.

„En mi pecho florido
que entero para el solo sequardava
alli quedo dormido
y yo le regalava
y el ventalle de cedros aire dava . . ."

(„An meiner blühenden Brust, die ich für ihn allein unberührt bewahrte, lag er und schlummerte, während ich liebkosend auf ihn nieder sah und mit dem Zedernast ihm Kühlung wehte" [35]).

Die ganze spanische Gefühls- und Willensmystik der Franziskaner und Carmeliter, wie sie, durch die societas Jesu weitergetragen, auch in Deutschland breite Schichten ergreift, zielt ja nur auf die unio beatificans des Hl. hin: durch geistliche Lenkung und Beruhigung des Lebenswillens, durch die Gefühlskonzentration der Exerzitien und Gebete allein („quält euren Kopf nicht mit gar zu spitzigem Grübeln", empfiehlt Theresia[36]), „denn das ist keine Weibersache, ja, es ist nicht einmal Männern ratsam"), vermag die Seele bis in die siebente Kammer dieses castillo interior, wo die mystische Ehe d a u e r n d geschlossen wird, zu gelangen. „Ist jemand voll brünstigen Verlangens, daß er gern bei Christo sein will und gar brünstig danach trachtet, der kann das Ewige Wort nicht anders aufnehmen als in der Gestalt des Bräutigams, wenn es ihn besuchet, nämlich in der Zeit, wenn er gewahr wird, daß er gleichsam von den Armen der Weisheit innerlich umfasset und ihm die Süßigkeit der Liebe eingeflößt werde," so hatte Bernhard[37]) im 9. Sermon gelehrt.

Von solcher „schäumenden Gotteslust" erfüllt, entfaltet die „Gespons Jesu" [38]) ihre drängende und doch liebenswürdig-zarte Leidenschaft, das Feuer, das

„Mark und Beine zehret,
frißt ein gar wundersam."
„O Süßigkeit in Schmerzen,
O Schmerz in Süßigkeit!"

---

[35]) Schriften d. hl. Joh. vom Kreuz, her. v. Schwab, Sulzb. 1830, I, 4 ff.

[36]) „Gedanken von der göttl. Liebe über einige Worte des Hl.": Schriften, her. v. Schwab, Sulzb. 1831, V, 86.

[37]) Zit. nach G. Arnold, Theologia experimentalis, Fkft. 1715, 112.

[38]) Trutznachtigall, her. v. Balke, L. 1879, zit. 7, 22 ff., 77; vgl. Witkop, Die neuere d. Lyrik, L. 1910, 54 ff.

Düster flackert es nieder, denn:

„Nur ich allein,
ich leide Pein,
ohn End' ich werd' gequälet,
seit ich mit dir
und du mit mir,
o Jesu, dich vermählet . . ."

bis zu dem erloschenen:

„bin matt und müd,
fast ohne Geblüt."

Man denkt, wie Seuse, Theresia, Molinos, die furchtbaren Martern der Abtötung beschreiben! Aber wie Sulamith erhebt sich von neuem und rastlos die Gespons, den König zu suchen:

„Ihr Töchter keusch und reine,
von Sion, wol bekannt,
zu Tod ich mich noch weine,
für Lieb und Herzensbrand . . ."
„Nun saget mir in Treuen,
wo dann sich finden laß,
der seither mich geht scheuen . . ."

Doch als sie ihn gefunden, im nächtlichen Garten, und ihn geküßt, muß sie ihn die Passion auf sich nehmen sehen, ohne in ihrem blühenden Mitleiden sie erleichtern zu können.

Wenn die esposa des hl. Johannes mit dem amado gleichsam durch die inneren Gärten wandelt und mystisch „el mosto de granadas" mit ihm genießt, geht die Gespons Jesu in wirklicher Landschaft: Gethsemane und deutsche Fluren. Alles wird Spee gegenständlich, konkret, dramatisch. In dem Maße, in dem er sich aus den bräutlichen Umarmungen zum Anblick der „rosenfarbenen Morgenröt'" oder dem tätigen Mitleid des „nit ihn bindet!" aufrafft, entwächst er dem Bereich des Hl., dem seine Sprache auch im ganzen wenig verdankt. Die Sterne glitzern am wirklichen Himmel: Mond und Sonne und alle Blumen sind von Gott voll. Wie der hl. Franz seine All-liebe in den „laudes creaturarum" ausklingen läßt, gelangt auch Spee zu der „Schönheit der Naturen": „o Wunderlieblichkeit, o Zahl der Creaturen", darin über die ganze romanische Liebeslyrik hinausschreitend in germanische Naturverwobenheit, das Rauschen der heimatlichen Bäche. Und wo vor

lauter Liebe „Kraft vergeht, Begierd' mich hin will richten", singt er wie Xavier im Meersturm:

„Eia, stark und freche Wellen,
eia, stauer und stolze Wind',
ihr mich nimmer sollet fällen,
euch zu stehn bin ich gesinnt!"

Silesius[39]) hingegen versinkt ganz in der „heiligen Seelenlust":

„Fleuß herein, auff daß ich trinke,
und mit dir in Gott versinke,
da ich bis in Ewigkeit
schmecke deine Süßigkeit!"

Um die unio voll auszukosten, erklingen alle Motive des Hl.: die Seele muß die mors mystica nach dem Worte des Hl. (c. c. S. 6) sterben:

„Ach, ach, die Lieb ist strenge wie der Tod!
Er töte mich, der süße Liebesgott!"

Oder:

„Wart, ich will auff die Höhen
dess Myrrhenberges gehen,
daß ich dich, Myrrhen-püschlein, find:
und wenn ich dich funden,
verwundt und gebunden,
so will ich dich legen,
umb deiner zu pflegen,
wo meine Brüste sind . . ."

Über der jesusbangen Liebe der „Psyche" Schefflers liegt ein Schatten kranker Müdigkeit, etwas wie Asche; die Liebe eines von den spanischen Exerzitien Ermatteten.

„Die Seele, die nichts weiß, nichts will, nichts liebt, denn Ein: muß heute noch die Braut dess Ew'gen Bräut'gam sein."

Jesus ist die Stärke, an die Psyche sich lehnt.

So sinkt hier die Hl.-Mystik ganz in ihre sensuellen Elemente zurück, während sie in dem „Cherubinischen Wandersmann" zu dem Ausdruck neuplatonischer All-eins-lehre erweitert, emporgehoben scheint. Dort liebt er „mehr die Hochzeit, da ich Braut Gott meinem Bräutigam werd' innig angetraut."

---

[39]) Neudrucke d. 16. u. 17. Jhdts., N. 177—81, cit. 15, 176, 139; N. 135—38, cit. 69, 72, 128, 110.

„Gott ist mein Salomo, ich seine Sulamith,
wenn ich ihn hertzlich lieb'; und er sich mir entbiet."

Der schlesische Mystizismus, der die Tradition der Gnosis und des Neuplatonismus in einem großartigem Aufschwung der Gedanken aufgreift, scheint Scheffler nach dem Ansatz, aus der religiösen Enge des Kirchenchristentums in die Freiheit der Erkenntnis hinauszureifen, plötzlich gebrochen zu haben:

„Der Bräut'gam deiner Seel' verlanget einzuziehen,
blüh auf: er kommet nicht, biss daß die Lilgen blühen."

Dieses mittelalterliche „biss dass die Lilgen blühen," verweist den Heißblütigen unausweichlich in die Gärten des Hl., in denen Psyche schwelgt.

„Du bist mir viel Wiesen und grüne Matten,
mein Apfelbaum und lieber Schatten,
den ich gantz inniglich begehr:
Auf dir, mein Bett und sammtnes Küssen,
kann ich der besten Ruh genießen . . ."

Deshalb haben fast alle Naturbilder Schefflers etwas Zufälliges: ein leichtes Gaukelspiel der eingeschlossenen Seele.

Doch Jakob Böhme selbst, der alchymistisch-theosophische Eroberer der Natur, bricht im Grunde, wenn auch nicht mit dem christlichen Dualismus, so doch mit der christlichen Mystik, deren höchstes stets die unio des Hl. bildete. Aber seine Lehren führen der Auffassung des Hl. wieder spekulative Elemente zu, an deren Vereinigung mit der sensuell-ekstatischen des Silesius und der anderen katholischen Dichter Gottfried Arnolds Lyrik arbeitet. Nur noch als 13jähriger empfängt der visionär-verworrene Quirin Kuhlmann, der später sein anarchistisches „Jesu-Kuhlmanntum" mit dem Märtyrertod büßt, „himmlische Liebesküsse" nach dem Muster der schlesischen Dichter aus dem Hl. und lauscht als Student „den Seraphinen in dem güldnen Sonnenchor"[40]). Ebenso schreiten ja die ersten Pietisten, nachdem sie die Mystik in allen Richtungen bis zum Quietismus durchquert (bis zu Mme de Guyon, François de Sales etc.), zu aktiv-sektiererischem Treiben, zu den mannigfachsten Versuchen, die Ergebnisse der Mystik in neuen Formen des realen Lebens zu gestalten, vor. Dadurch,

[40]) „Himmlische Liebesküsse über die fürnembsten Örter der hochhl. Schrift, vornehmlich des Hl." Jena 1671; Koch IV, 176.

daß sie im Gegensatz zu dem literarisch-spielerischem Gebrauch, den die Predigerdichter von dem Hl. machten, ein neues Dogma des connubium mit der dem Leben zugewandten Art des Protestantismus zu vereinigen suchen, erhält ihre ganze Lyrik von vornherein den dem Pietismus eigenen Ton einer bangen, bräutlichen Christusmystik, eines spezifisch „seelischen" Lebens. So taumeln sie zwischen weltlicher Ehe und Askese hin und her, und am heftigsten unter ihnen ihre markanteste Persönlichkeit, G. Arnold. In seinen poetischen „Lob- und Liebessprüchen" [41]) nach dem Hl., die er dem „Geheimnis der göttlichen Sophia" anhängt, erhalten denn auch die gnostische Lehre von der Sophia und die ebenfalls griechische Anschauung vom hermaphroditischem Ursprung des Menschen (beide Lehren schon bei Jacob Böhme aus der christlichen „Geheimüberlieferung" entnommen) einen durchaus praktischen Klang.

„Du bist, o reiner Weisheitsgeist,
mir zum Gemahl gegeben,
drum laß mich, wie du mir verheißt,
in dir vergottet leben.
Laß unseren Ehbund ewiglich
gesegnet seyn, bis daß ich mich
vergottet schaue schweben."

Und da ihm Sophia und Christus eines und dasselbe sind, verlangt er bald nach der Braut Sophia, bald er selbst als Braut nach dem Bräutigam.

„Die Weisheit in der Liebe Reich
ist Jungfrau und doch Mann zugleich."

Auf der einen Seite weiß er: „So ist mir Sophia zur Liebsten erwählt, . . . die mir kein Geheimnis der Liebe verhält", und dichtet zu c. c. 4, 4: „o Sophia, meine Kraft! wie gerad und aufgericht' steht dein unerschrockener Hals samt dem muntern Angesicht!" Auf der anderen Seite trinkt die Seele als Braut in des Bräutigams Keller (c. c. 5, 1) den Wein, der sie entzündet,

„daß ihr Leib und ganzer Geist
trunken und entzücket heißt."

[41]) „Poetische Lob- und Liebessprüche von der ewigen Weisheit, nach Anleitung des Hl.", 1700; Ritschl, II, 294 ff; G. Arnolds sämtl. geistl. Lieder, her. v. Ehmann, Stuttg. 1856, cit. 132, 109, 114, 146, 169.

So streift denn diese Lyrik oft hart an die Komik:

„Die Eifersucht meiner Vertrauten ist groß,
sie machet zu Schande
auch ehliche Bande
und leidet kein sterblich Gemahl in dem Schoß."

Und mit dem Satz, „alle Wollust der Jugend und alle vermeinte Vergnügung ist weniger als nichts zu rechnen gegen diese himmlische Ergötzung" [42]), zieht er die Konsequenz seiner mittelalterlichen Weltanschauung, an der seltsamerweise seine ein Jahr nach der „göttlichen Sophia" geschlossene Ehe mit Anna Sprögel nicht zu rütteln vermag. Gerade seine späteren Lieder, soweit sie nicht den Ton des schlichten Kirchenliedes tragen, sind von der sinnlich überhitzten Stimmung der gelehrten Erotiker erfüllt, während die skabröse Schilderung des geistlichen Ehestandes in der Sophia mehr reflektierend als süßlich erscheint. Hinter ihr spürte man das verzweifelte Ringen eines Dissidenten nach irgendwelcher Gewißheit. Jetzt aber schreibt er etwa eine „Liebeslockung an den Herrn Jesum":

„o Allerschönster, laß deine Fenster
doch immer offen . . ."
„du mußt mich segnen und auf mich regnen
viel Liebestropfen . . ."

Die separatistische Tendenz des Pietismus, die unio in der privaten „Hausandacht" zu erleben, bringt es mit sich, daß das Hl. sich hier wieder mehr dem asketischen Gebrauch des Mittelalters nähert. Joh. Porst gibt deutlich das Programm: „Die Art und Weise, wie Gott mit den Seelen umgehet, läßt sich besser erfahren, als mit Worten ausdrücken; doch dürfen wir davon lallen. Das ganze Hohelied Salomonis zeuget davon . . ." [43]). Der sonst zurückhaltende Neander, von Rous, Brakel, Witsius, Labadie ergriffen, ruft seiner Seele zu:

„Fleuch mit der Turteltaub' in jene Ritzen,
zum Fels der Ewigkeit,
da bist du sicher in." [44])

[42]) Koch, VI, 157.
[43]) Ritschl, II, 468.
[44]) Ebda. I, 385.

Der Arzt Richter, der von Francke die bräutliche Liebe lernt, verwendet unter ihnen wohl am ausdrucksvollsten Worte des Hl.; von dem „inwendigen Leben der Christen" sagt er:

„innerlich sind sie die lieblichsten Bräute,
der Zierrat, die Krone, die Jesu gefällt,
das Wunder der Zeiten,
die hier sich bereiten,
den König, der unter den Lilien weidet,
zu küssen, in goldnen Stücken gekleidet"[45]).

Oder „sein Salomo" bittet ihn:

„Nenne mich nur deine Braut,
nenne mich nur deine Taube,
mache mich dir recht vertraut."

In den besten der pietistischen Lieder, wie denen Tersteegens, klingt das connubium nur noch von weitem, in eine bange, mystisch-scheue Innerlichkeit gelöst, an; das bräutliche Grundgefühl spricht sich in bilderlosen, rein auf die Devotion gestellten Worten aus:

„komm, du selig Wesen!"
„komm, du nahes Wesen,
dich in mir verkläre."
„Wie bist du mir so innig gut!"

Vor allem sind auch hier, wie in der mittelalterlichen Mystik, die Frauen die eigentlichen Trägerinnen der reinsten Religiosität, des Nur-glaubens; frauenhafte Hingebung ist auch der Grundklang der Novalis'schen Jesuslieder. Verhalten spricht diese bange Jesusliebe aus den Aufsätzen und Versen vieler adeligen Frauen des 18. Jahrhunderts, wie Louise von Hayms, Susanna von Klettenbergs, die denn auch nach Dechents[46]) Vermutung Goethe erst auf die Schönheit des Hl. hingewiesen haben soll, überschwenglich aus dem Tagebuch der Sophie im „Sigwart"[47]). Louise Hensel[48]) dichtet in der Zeit ihrer Conversion zahlreiche Lieder, die in ihrer schlichten Form rein solche Liebe sagen:

[45]) Ebda. II, 489; Vesper, Ernte, II, 126.
[46]) Goethes Schöne Seele, Gotha 1896, 163, 229.
[47]) Miller, Sigwart, L. 1777, II., 461 ff.
[48]) Diepenbrock, a. a. O., 396, 444 f.; ferner Ida Gräfin Hahn-Hahn.

„Ich liebe einen Königssohn . . .
Ihn schmückt ein silberweiß Gewand,
ein Purpurmantel weht;
er hält zwei Rosen in der Hand,
sein Fuß auf Rosen steht."

Oder nachdem die Liebste den Liebeswein, „gewiegt in Jesu Wunden", getrunken, ruft sie:

„Gib mehr, o Gott, zu trinken,
gib mehr der süßen Glut;
und laß mich ganz versinken
in jene Wonneflut!"

Kaum noch in das Gebiet einer literarischen Betrachtung dagegen gehören die zahllosen religiösen Liebesgedichte (Vive Jésus, lorsqu'à son aise il me permet, que je le baise)[49]), in denen ein unermüdlicher Dilettantismus bis heute das connubium förmlich „ausschlachtet". —

[49]) Les perles de saint françois de Sales, P. 1871.

II.

„Hades und Dionysos sind ein und derselbe."
Heraclit.

Bis dahin war es stets das metaphysische „Dogma" des connubium spirituale, an dem sich die religiöse Liebeslyrik gestaltete: dieses Dogma hatte entweder einem natürlichen, spontanen Liebesgefühl Aufnahme gewährt oder kraft seiner Gültigkeit zu einer künstlichen Gefühlserregung gezwungen. Im Pietismus, wo jede Empfindung als eine von vornherein religiöse den weitesten Geltungsbereich gewann, erfährt nun das matrimonium mysticum zuerst eine prinzipielle Loslösung von dem unmittelbaren entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang mit der seit Bernhard bestehenden Hl.-Mystik, eine Loslösung nach dem Erlebnisboden hin, die, wenn auch auf einem abseitigen Wege, zu der eher religiös gefärbten, mystisch vertieften eigentlichen Liebeslyrik der neueren Zeit (im Gegensatz zu der erotisch gestimmten religiösen Lyrik, von der bisher die Rede war) hinüberleitet: durch die Auffassung der weltlichen Ehe. Paulinisch-lutherisch sieht schon G. Arnold ein „Fürbild der geistlichen Ehe an der leiblichen"; darum „verstehen wenige dieses Geheimnis der göttlichen Vermählung"[1]). Die Diskrepanz, die bei den Dichtern des 17. Jahrhunderts zwischen der geistlichen Brautschaft und der wirklichen Ehe bis zum grotesken bestand und die künstlerische „Wahrheit" eines geistlichen Liebesgefühls dort fragwürdig erscheinen ließ, wird jetzt ausgesöhnt. Die Herrenhuter, die selber „so Geist- als Liebesflammen" (Goethe)[2]) unter sich teilen, verschärfen noch die

[1]) Theologia experimentalis, cap. 52, Th. II, 97 ff.
[2]) Im „Ewigen Juden".

Anschauung von der symbolischen Art der irdischen Ehe. „Weil im Brief an die Epheser die Ehe, nämlich das ganze gegenseitige Verhältnis der Gatten, als Vorbild der Verbindung zwischen Christus und der Gemeinde bezeichnet ist, so soll wiederum diese Verbindung den Maßstab für die eheliche Beiwohnung ausmachen“ [3]: so ist der Ehemann geradezu der „Stellvertreter Christi“. Zinzendorfs Hochzeitscarmina fassen die eheliche Vereinigung als ein Sakrament wie das Abendmahl auf, ja, es fehlt nicht an Verknüpfungen von Ehe und Abendmahl; das connubium verbi et animae des Urchristentums kommt wie in der Ehe so im Abendmahl zur Geltung. Hierher rührt mit Notwendigkeit die bekannte „schwüle“ religiöse Erotik der Herrenhuter; wenn früher die geistliche Ehe alle Farben einer irdischen annahm, so erhält jetzt die irdische Ehe bis in ihre konkreten Vorgänge geistliche Färbung.

Was aber bei Zinzendorf gemäß seiner übereilten und in ihrer Gefühlsverschwommenheit oberflächlichen Natur roh und widrig zutage tritt, läutert sich den Späteren im Erlebnis der Liebe: die heilige Liebesunschuld und die unbegrenzte seelische Vertiefung entfernen immer mehr den dogmatischen, „geistlichen“ Determinismus der Liebe. Es ist ein bedeutsames Anzeichen für die Rückumwandlung der dogmatisch-christlichen Mystik in Naturmystik, wie es die griechische und persische im primitiven, die romantische im durch den Geist gegangenen Sinne war, daß so das natürliche Verhältnis der Geschlechter zueinander absolute Mystik wird. In allen Formen durchzieht bekanntlich dieser Gedanke die transzendental-psychologischen Unbewußtseins-Theorien der romantischen Naturphilosophen[4]), und liegt später den erotisch-tragischen Problemen Kleist'scher Dramen zugrunde. Das große Thema der idealistischen Systeme, die Unableitbarkeit des bloß Empirischen, klingt hier deutlich hindurch.

Von anderer Seite spielt hier jener (um ein kurzes Wort zu finden) Transzendentismus der Liebe hinein, jenes in der Zeit, wo rousseauisch dem Gefühl wieder eine fundamentale Stellung im Welterleben, Welt-„wissen“ gegeben wurde, sich in der Reflexion erkennende All-streben der Liebe: von der „Freigeisterey“

[3]) Ritschl, III, 396 u. ff.
[4]) Oken, Baader, Carus u. a.

der Leidenschaft („Liebe . . leitet nur zu dem Vater der Natur")[5]) und den elysischen Entzückungen Klopstoks und der Göttinger sucht dieses All-streben einen Weg zu einer ihm allein angehörenden, persönlichen höheren Welt, einem „Jenseits" der Liebe; es ist das so dem Hades wie dem Elysium verwandte „Reich der Schatten", das dem reifen Schiller als das abgeklärte Ursprungsreich, „die heiteren Regionen, wo die reinen Formen wohnen", wo „spiegelklar und eben das Leben fließt", als der „Schönheit Sphäre", sich platonisch dem finstern „Tale", in dem das „Mädchen aus der Fremde" nie heimisch wird, gegenüberstellt. Gerade an der Schiller'schen Lyrik mag man verfolgen, wie aus unklarem „Gott-Amor Überwinder" und der ἀγάπη der platonische ἔρως geboren wird, der geistige Trieb, der in den Urformen der Schönheit seine endgültige Heimat, eine „zweite Welt" findet. Und wie hier, ohne die christliche Jenseitslehre zu Hilfe zu nehmen, der Tod als bloße Stufe zur Verklärung überwunden wird, greifen ja schon früh Gedichte Schillers in den christlich wie künstlerisch erregten jungen Novalis ein, dessen erstes und grundlegendes Problem das der Transzendenz, das des aus dem Diesseits sich ablösenden Jenseits, das des Todes und der Liebe ist (caritas und affectio). „Er (Schiller) bietet mir vom Port der himmlischen Vaterwelt die Hände, um die gesunkene Psyche heraufzuheben" . . . .

Von jenem Herrenhuterischen Verflechten von Religion und Liebe und dem zunächst gefühlsmäßigem, dann immer mehr platonisch-ästhetisch ausgreifenden Transzendentismus der Liebe vorbereitet, macht die alte Metaphysik des connubium in der Lyrik des Novalis einen schillernden Prozeß durch; man kann kurz sagen: das nunmehr unendlich bereicherte, mit Welt- und Erlösungsbeziehungen belastete Erleben der Liebe (vgl. auch Hölderlin), führt zu einem neuen connubium mysticum im Todes- und Geisterreiche, das seltsam das platonische Ideenreich, den christlich-eschatologischen „Himmel", das unbewußte Elementarreich der prima materia und den Bezirk nächtlich-trunkener Liebesschauer synthetisiert. Auf diesem Wege schreitet dann ja die romantische Spekulation weiter zu der Alleinheitslehre des

[5]) In: Triumph der Liebe, 1782.

bloß noch künstlerischen, nicht mehr in Zwiespalten Kunst schaffenden Menschentypus, in dem der Vergeistigungs-, Poetisierungs-, Verlebendigungs-Prozeß dieser Epoche decadentisch sich auflöst. Der im Ausdruck sich mannigfaltig abstufende Übergang dessen, was Bettina schlicht als „Liebe ist Überströmen in die Seligkeit“ [6]) formuliert, zwischen Leben und Tod, Religion und Liebe, diesseits und jenseits schwankend, gibt gerade der Novalisschen Lyrik das begrifflich nicht Auflösbare, macht sie zu einem der schwierigsten Ausdruckskomplexe. —

Nur wie weit in ihm das connubium spirituale noch zur Geltung kommt, möchte ich zum Schluß herauszustellen suchen. Ich verfahre dabei motivisch, weder schildernd noch historisch, und lasse die bräutlichen Bilder, die sich bei Novalis finden, organisch aus ihren Komponenten entstehen. Das Wort Friedrich Schlegels, daß „man das Höchste, eben weil es unaussprechlich sei, nur allegorisch sagen könne“, gilt auch von ihnen; alles wird „geheimnisvoll behandelt.“ —

Aus der Beziehung Herrenhuterischer Analogien zur unendlichen Liebessehnsucht heißt Novalis die Liebe zur Geliebten „angewandte Religion“, wie überhaupt „alle absolute Empfindung religiös“ ist, und wiederum „die Religion eine ewige Vereinigung liebender Herzen“; „wo zwei versammelt sind, ist er ja unter ihnen“ [7]). Friedrich Schl. geht mehr ins allgemein-schöpferische Erleben, wenn er sagt: „Und ich weiß nicht, ob ich das Universum von ganzer Seele anbeten könnte, wenn ich nie ein Weib geliebt hätte“ [8]), was Wilhelm paradox ausdrückt: „Mystik ist, was allein das Auge des Liebenden an dem Geliebten sieht“ [9]). Deshalb entsteht die Philosophie als „Möglichkeit, gemeinschaftlich zu denken“ erst mit der Ehe, die das „höchste Geheimnis, ein popularisiertes Geheimnis“ ist [10]).

Zu solchem „Verewigen“ symbolisch-intuitiver Zusammenhänge der Liebeserfahrung mit dem religiösen und dynamischen

---

[6]) Schillers Gespräche (Petersen), 1911, 169; Goethes Briefwechsel mit einem Kinde, 1835, I, 135.

[7]) Schriften (Minor) II, 294 ff.

[8]) Athen. II, 1. St.: Über die Philosophie.

[9]) Vgl. R. Huch, Blütezeit d. Rom., 1905 [2], 274 f.

[10]) Schriften, III, 70; II, 277; III, 24.

Welterfassen kommen die christlichen Ewigkeitsgedanken hinzu: das transzendente Paradies, die vita aeterna, aetas aurea, perennis fons vitae (Peter Damiani), die ganze Liebeserfüllung des Jenseits. Dort sind die Liebenden ewig vereinigt durch „des Todes verjüngende Flut." „An Werthers Grab" dichtet der junge Novalis:

„Jetzo liebst du Lotten ungestört
und im Himmelskusse fühlest du
Freuden, die nur reine Liebe lehrt,
nie ermattende . . ."

Der Tod ist „wiedervereinigend" [11]).

Wohl bald nach Sophiens Tode (er fühlt das eindringliche „für das Lebendige ist kein Einsatz!") schreibt er:

„Soll ich getrennt seyn ewig? — ist Vorgefühl
der künftigen Vereinigung, dessen, was
wir hier für unser schon erkannten,
aber nicht ganz besitzen konnten" [11]). —

Das in der sakramentalen Mystik gelehrte Sichverwandeln des Logos in die caro, Beziehungen von Abendmahl und Liebe schlagen schon jetzt dem Liebeserlebnis eine ewige Brücke hinüber und herüber. Was schon Aemilie Juliane von Schwarzburg anzudeuten sucht:

„Ich habe Jesu Fleisch gegessen,
ich habe sein Blut getrunken hier,
nun kannst du meiner nicht vergessen!
Ich bleib in ihm und er in mir . ." [12]).

die uralte Magie des Blutes, des Liebestrankes und der Lust, ertönt in der „Hymne" in der Sprache des noch fließenden Erlebens:

„Wenige wissen
das Geheimnis der Liebe,
fühlen Unersättlichkeit
und ewigen Durst.
Des Abendmahls
göttliche Bedeutung
ist den irdischen Sinnen Rätsel.

[11]) I, 161; II, 23; E. Heilborn, Novalis-Reliquien, Dtsche. Rundschau, VIII, Mai 11, 264.

[12]) Rambach, Anthologie christl. Gesänge, Alt. 1817 ff, III, 315.

Aber wer jemals
von heißen geliebten Lippen
Atem der Liebe sog . . .
wird essen von seinem Leibe
und trinken von seinem Blute
ewiglich . ."

„Ist die Umarmung nicht etwas dem Abendmahl ähnliches?" So ward dem syrischen Gnostiker das Abendmahl ein heilig-irdisches Liebesmahl. „Jedes Mahl wird zum Gedächtnismahl"; selbst „gemeinschaftliches Essen und Trinken ist eine Art Vereinigung, ein Generationsakt." „Christus wird als Brot und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geatmet, als Wort und Gesang vernommen und mit himmlischer Wollust als Tod unter den höchsten Schmerzen der Liebe in das Innere des verbrausenden Leibes aufgenommen." „Man berührt den Himmel, wenn man einen Menschenleib betastet." „Ich habe zu Söfchen Religion, nicht Liebe." Und wie „das Äußere ein in Geheimnisstand erhobenes Innere" ist[13]), wird einst auch „alles Leib" sein:

„Ein Leib:
in himmlischem Blute
schwimmt das selige Paar."
Hier „währet der Liebe Genuß
von Ewigkeit zu Ewigkeit."

Nachdem der „Beruf für die unsichtbare Welt" gefunden ist, verfließen immer mehr „Christus und Sophie".

„Hinunter zu der süßen Braut,
zu Jesus, dem Geliebten . . ."

Der „heilige Geliebte", durch den „das Leben zur Liebesstunde" wird, hat etwas Androgynes, als wenn seine Emanation, die sophia, durch den Tod des geliebten Kindes, ihre Heimkehr in das „Geisterreich", wieder in ihm zurückgeströmt wäre: das seltsame Christusbildnis Leonardos. —

Dem magischen Idealisten ist ein jedes Irdische schon ideenhaft: Das bloße „magische Erleben" (Simon)[14]), die „Seele" birgt schon jene verklärende, wertende, an die Geisterwelt verknüpfende Form in sich. Die Liebe zu einem geliebten Menschen offenbart

[13]) III, 54; II, 210; II, 227; III, 181; II, 98 f; I, 56,62.
[14]) Simon, Der magische Idealismus, Hdb. 1905, cap. 3, 44 ff.

die letzten Tiefen. Die scienta intuitiva wagt sich sowohl gegen willkürliche Spiritualisierung, als auch gegen metaphysische Gegebenheiten zu sträuben, da sie selbst rastlos ins Metaphysische wächst, in das Reich der „Dinge an sich".

„Und webt (nicht alles)
in ewigem Geheimnis
unsichtbar sichtbar neben dir?"

Die „selige Sehnsucht", die „aus der Liebesnächte Kühlung auf zu höherer Begattung reißt", erlebt in der reinen Frömmigkeit der Liebe das uralte „Stirb- und Werde" aller Mystik: „Sagt es niemand, nur dem Weisen!" Friedrich Schlegel wird unweise, da er Lucinde sogar „mit Religion umarmen" will.

An einem Erlebnis zusammengedrängt, vollzieht sich in Novalis der lange Prozeß, den die copula spiritualis von den hellenischen Mysterien ab durchgemacht hat, bis sie ihr festes Jenseits fand. „Was ist das ewige Geheimnis? — Die Liebe. — Bei wem ruht es? — Bei Sophien." „Meine Geliebte ist die Abbreviatur des Universums." „Die Liebe wirkt magisch", ist der „Endzweck der Weltgeschichte", denn „in der Periode der Magie dient der Körper der Seele oder der Geisterwelt" [15]).

Die verklärende, magische Kraft der Liebe, des Gefühls, aller in der „Entzweiung" begründeten Sehnsucht (auch der Krankheit) findet in dem Phänomen des Todes die bedeutsame Übergangsstufe: Er erhebt erst in „absoluten Geheimniszustand". „Wo Sophie und Erasmus wachen, kann ich wohl ruhig sein" [16]). Dieses Wort „Tod" meint nicht bloß die dem Licht abgewendete „Nachtseite", das Irrationale, das tristanische Dämmerreich der Nacht, in das die Hymnen liebes- und schönheitsdurstig hinabtauchen, sondern auch den lichten Traum, die schöpferische Phantasie (= Geisterwelt), die die Gestalten des Lebens in magische Helle ausdeutet. „Der Tod ist das romantisierende Prinzip unseres Lebens." „Das Leben ist der Anfang des Todes; das Leben ist um des Todes willen." „Durch den Tod wird das Leben verstärkt." Auch ist er nicht bloß der physische Tod der mythischen Menschheitsstufe, um den die Totenkulte kreisen, nicht bloß die mors mystica („sterben ist ein echt-philosophischer

[15]) IV, 202; II, 146, 286, 191.
[16]) II, 196, 102; III, 53; II, 224, 280.

Akt" . . . „der echt-philosophische Akt ist Selbsttötung")[17], der platonisch-christlichen Theologie, welche beiden Todesbegriffe in der am Ende des irdischen Lebens eintretenden unio des Volks- und Kirchenliedes sich zusammenschieben, sondern vor allem der immanente Tod, der, um erlebt zu werden, weder des Sterbens noch der Sinnenentfernung notwendig bedarf.

„Ich lebe bei Tage
voll Glauben und Mut,
und sterbe die Nächte
in heiliger Glut."

Ganz in den Verschlingungen der mors physica und der mors mystica bleiben Vorstellungen wie:

„O sauge, Geliebter, gewaltig mich an,
daß ich bald ewig entschlummern kann!"

„Verbindung, die auch für den Tod geschlossen ist, ist eine Hochzeit, die uns eine Genossin für die Nacht gibt. Im Tode ist die Liebe am süßesten; für den Liebenden ist der Tod eine Brautnacht, ein Geheimnis süßer Mysterien. Ist es nicht klug, für die Nacht ein geselliges Lager zu suchen? Darum ist klüglich gesinnt, — wer auch Entschlummerte liebt." Zu solcher „Hochzeit ruft der Tod": denn er vollendet die selige jenseitige unio; die Sehnsucht nach dieser unio treibt den „sich vom Lager des Irdischen emporwindenden" unzählige Male in den Vorgenuß des Todes. Er ist unzählige Male gestorben, trägt den Tod in sich, dessen „Entzückungen" einen neuen „Kunstsinn für den Tod" bereiten. Der in der Fantasie begangene Weg zum immanenten Tod wird erst voll zum transzendentalen Prinzip, dadurch, daß „ein Mensch, der Geist wird, zugleich ein Geist ist, der Körper wird", zur höchsten Tat aber in dem „willigen Tod", dem echt magischen Tod durch den bloßen Willen („die Natur willkürlich wie seinen Leib zu behandeln")[18], den Novalis lange meinte, den Penthesilea und vielleicht Isolde vollziehen.

Wenn so durch den Tod die „Reduktion vollendet", das Getrennte versammelt wird, hat das gewaltige „Lied der Toten" in allen seinen Motiven nichts fernliegendes mehr. Nicht allein „die

[17]) III, 35; II, 113; II, 178, 185.

[18]) II, 297; I, 48; „Aus Schleiermachers Leben" III, 76; Schriften III, 62, 202.

Liebe des Novalis und sein Schmerz", sondern auch seine Lust, „sind eigentlich jenseits" [19]). „Absolute Lust ist ewig." „Wehmut und Wollust, Tod und Leben sind hier in inniger Sympathie."

„Süßer Reiz der Mitternächte,
stiller Kreis geheimer Mächte,
Wollust rätselhafter Spiele,
wir nur kennen euch . . ."
„Uns ward erst die Liebe Leben . .
leiser Wünsche süßes Plaudern
hören wir allein, und schauen
immerdar in sel'ge Augen,
schmecken nichts als Mund und Kuß.
Alles was wir nur berühren,
wird zu heißen Balsamfrüchten,
wird zu weichen, zarten Brüsten,
Opfern kühner Lust . . .
Immer wächst und blüht Verlangen,
am Geliebten festzuhangen . ."

Nichts zeigt mehr die seelisch-gefährliche Linie, an der entlang hier eine letztmögliche Sensibilität eine unendliche Buhlschaft in das Ursprungsreich der Nacht hinüber leitet, als der verworrene Mitgänger der Romantik, dem aus „Blut und Dunkel", Religion und Wollust, „Erlösung quillt". Was bei Novalis, der, wie Maeterlinck sagt, „auf die Welt nur mit der unaufmerksamen Neugier eines müßigen Engels, den ferne Erinnerungen zerstreuen, blickt" [20]), glockenrein in einem seligen Schauen zusammenklingt, fällt hier in verzerrte, unerlöste Formen auseinander. Zacharias Werner, der, wo Novalis ein echt romantisches Verfließen von Religion und Eros erlebt, „kophtacistisch" einen ungebändigten Erotismus mit dem rosenkreuzerischen Mysticismus der Geheimen Gesellschaften vermischt, Gott und „Liebchen" vereinen möchte, führt jene schwebend über ein unendliches Schauen gehaltenen Symbole zu einer morosen Ausdeutung des Todes, einer „kranken Empfindung von Heilands- und Begattungsliebe" ab, die ihn dem Vampyrismus der „Braut von Korinth" unweigerlich in die Arme treibt,

[19]) Simon, a. a. O., 134.
[20]) cit. Heilborn, Novalis, 1901, 17.

„weil auch mit Liebesbanden
mich Tod umwand zu mitternächt'ger Stunde“ [21]).

Die Worte Molay's in den „Söhnen des Tals“, die Szene, wie Rüdiger von Wanda aus „wildem Gelüst“ getötet wird, der „wollustvolle“ Wunsch Hildegundes, den Gehaßt-Geliebten, „in der Brautnacht Schauern zu töten“, bis zu der völlig abwegigen „Ballade vom Ritter in Sidon“ (Söhne d. Thals II): überall werden die Todeswonnen der Brautschaft, die volupté funèbre mit dem Genuß des auflösenden Todes, der Verwesung verquickt [22]). Dadurch, daß sich mit Z. Werner diese Verschlingungen von Liebe und Tod immer deutlicher von einer religiös-mystisch gefärbten jenseitigen Buhlschaft lostrennen, ist der Übergang des connubium spirituale zu einer in den Grenzen des erregten Ich beharrenden „Gefühlsverwirrung“ abgeschlossen. Der erotische Vampyrismus Z. Werners hängt motivisch näher mit dem Spiritismus, als mit der Hl.-Metaphysik zusammen. Nur im Volkslied war es manchmal, als sei Christus gleichsam ein blutloser Geist-Vampyr, der nach dem Blute der Lebenden verlangt; Novalis dichtet: „O sauge, Geliebter, gewaltig mich an . . .“ —

Wir fassen zusammen: Die Liebe des Salomo und der Sulamith vermittelte wie alles *αἰσθητά* den griechischen Denkern (wie die Liebesräusche des Jussuf den indisch-persischen Sufisten) einen symbolischen, typischen, mystischen Sinn. Aus dem geheimnisvollen Wechselbezug von Abbild und Urbild, Materie und Geist, fanden sie den emporgewandten Weg zu dem erlösenden amor divinus: um das Hl. herum krystallisierte sich ein metaphysisches Dogma des connubium aeternum. Nachdem aber das „Urbild“, der Gehalt, das nie ohne Gefahr von dem Individuellen zu trennende „Höhere“ zum aufgegebenen Dogma geworden, mußte es Spätere, da die „Welt“ selbst entwertet war, zu „geistlicher Brautschaft“ verführen: an der Wahrheit und Gültigkeit der mystischen Tradition erzeugte sich in banger Askese das Eigen-

---

[21]) „Lob des Winters“ 1789; Braut von Corinth 1814; vgl. Vierling, La conversion d'un romantique 62 f.; Caroline Herder: Düntzer, Zwei Bekehrte, 1873, 118.

[22]) Söhne des Thals, II, Act. VI, 1; Act. II, 2; Wanda, Act. IV; vgl. ferner: Poppenberg (Söhne des Thals), Vierling, Stefan Hock (Vampyrsagen 1900).

erlebnis, das Liebesgefühl, das der mystischen Dichtung, gewaltsam nach Worten rufend, zugrunde lag. Und es ist darum nicht zufällig, daß die religiöse Liebeslyrik dort den bedeutensten Eindruck hinterließ, wo sie sich von dem unmittelbaren, dogmatischen Gegebensein des Hl. entfernte und aus selbständigen Erfahrungen hervorbrach, aus der geistig unauflösbaren, ganz „menschlichen" Sehnsucht der Nonnen und Asketen, oder aus dem wundersamen Liebes- und Todesverlangen eines der Geisterwelt zustrebenden, in Empfindungsmöglichkeiten unbegrenzten Dichters, der weiß, daß „er hier nicht vollendet wird". Das mystische Volkslied, Spee, Silesius und Novalis schufen von hier aus der deutschen Lyrik künstlerische Werte.

Wenn es sich darum handelte, diesen engeren Bezirk geistiger und literarischer Entwicklung, den wir in seiner inneren Notwendigkeit zu skizzieren versuchten, in den großen Wertzusammenhang der Kultur einzustellen, müßte man sagen: hatte der Platonismus in der christlichen Hoheliedmystik die äußerste Form von Entwertung des Erlebnisses, die bis zum dämonischen Prinzip gesteigerte Scheidung von Schein und Sein erreicht, so kehrt er mit Goethe und der älteren Romantik zu jenem nunmehr in verklärtem Lichte des Seelenhaften leuchtenden Erlebnisboden zurück, von dem der Eros des Mysterienschülers Platon in heißer Sehnsucht nach Schönheit hinweggestrebt hatte. Es ist die künstlerische Weltanschauung der Epoche Goethes, welche die beiden getrennten Welten durch die immanente Schönheit versöhnt, da sie keine ohne die andere wünscht, intuitiv das „Allgemeine" am „Besonderen" lebt und ergreift, ohne wie die Mystik dieses Besondere als entleerte Hülse fortzuwerfen, sondern gerade seine Einzigkeit, Einmaligkeit zu einer Ewigkeit zu gestalten. Was Paracelsus einmal sagt, „die Scienz müsse von der Art sein, daß auch die Augen den Verstand sehen, daß sie in die Ohren töne, wie die sausenden Winde des Meeres", wird in der Dichtung vollzogen.

In seiner weitesten Bedeutung gilt, daß das Hl. mit Herder und Goethe wieder in den Orient zurückkehrt, sich wieder in das nur Erfahrbare einfügt, nach dem es lange Zeit das fruchtbare Ferment einer ausgreifenden Entwicklung gewesen. Was Goethe von der Bibel überhaupt einmal sagt, mag man auch dem Ent-

wicklungsgang des Hl. überschreiben: „Und so dürfte . . . das Buch aller Bücher dartun, daß es uns deshalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns daran verirren, aufklären und ausbilden mögen“ [23]). Das „Rätselhaft-Unauflösliche“ tritt damit endgültig an seine alte Stelle zurück: in die farbige Mannigfaltigkeit des instinktiven Daseins, des „Wirklichen“, das nach Goethes Wort das „wahre Ideelle“ ist. —

---

[23]) Werke (Heinem.) IV, 342 f.

Lebenslauf.

Der Verfasser der vorliegenden Dissertation, Arnold Albert Oppel, geboren am 24. August 1887 zu Bremen als Sohn des Professors Dr. A. Oppel, evangelischer Konfession, besuchte das dortige humanistische Gymnasium, das er Herbst 1906 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Er studierte an den Universitäten Berlin, Paris, Leipzig, Berlin und Freiburg i. Br. und hörte u. a. die Professoren Riehl, Simmel, Erich Schmidt, Roethe, Meyer, Friedländer, Breysig, Andler, Sievers, Köster, Wundt, Witkowski, Lamprecht, Brahn, Wölfflin, Rickert, Kluge, Witkop.